श्री गणेश वर्णी दि० जैन संस्थान प्रकाशन : १

आचार्य समन्तभद्र द्वारा विरचित

आप्तमीमांसा

की

तत्त्वदीपिका

नामक व्याख्या

लेखक तथा सम्पादक
प्रो० उदयचन्द्र जैन एम० ए०
जैनदर्शनाचार्य, बौद्धदर्शनाचार्य, सर्वदर्शनाचार्य
सिद्धान्तशास्त्री, न्यायतीर्थ
प्राच्यविद्या-धर्मविज्ञान सकाय
काशी हिन्दू विश्वविद्यालय

श्री गणेश वर्णी दिगम्बर जैन संस्थान

प्रकाशक
श्री गणेश वर्णी दि० जैन संस्थान
नरिया, वाराणसी

०

प्रथम संस्करण १०००
वीर नि० सं० २५०१

०

मूल्य ६०-००

TATTVADIPIKA

A Commentary with Introduction etc

On

ĀPTAMIMAMSA

Of

Acharya Samantabhadra

by

Prof Udayachandra Jain M A.
Acharya (Jaindarshan, Bauddhadarshan & Sarvadarshan)
Siddhantashastri, Nyayatirtha
Faculty of Oriental Learning & Theology
Banaras Hindu University

SHREE GANESH VARNI D JAIN SANSTHAN

श्री वर्णी संस्थान ग्रन्थ प्रकाशनके लिये दानदाताओं द्वारा स्वीकृत दान-सूची

१	श्री श्रीमन्त सेठ भगवान दास, शोभालालजी द्वारा प्राप्त श्री भगवानदास शोभालाल चेरिटेबिल ट्रस्ट १००१), इन्द्रानी वहू ट्रस्ट ५०१), जगदलपुरके एक धर्मवन्धु १०५)	१६०७)
२	सतना के कतिपय धर्मवन्धु	१००१)
३.	श्री सेठ रूपचन्द्र जी जवलपुरवाले, विदिशा	७५१)
४	श्री प० गुलावचन्द्र जी दर्शनाचार्य, जबलपुर	५०१)
५	श्री स० सि० धन्यकुमारजी, कटनी	२०१)
६.	श्री सिंघई श्रीनन्दनलालजी जैन रईस, बीना	१२५)
७	श्री नायक मुन्नालालजी, वीना	१०१)
८	श्री प० गोरेलाल श्यामलालजी, सा० ललितपुर	१०१)
९	श्री डॉ० अरविन्दकुमारजी	१०१)
		४४८९)

ग्रन्थानुक्रम

समन्तभद्र-स्तवन

[१]

गुणान्विता निर्मलवृत्तमौक्तिका नरोत्तमै: कण्ठविभूषणीकृता ।
न हारयष्टि: परमेव दुर्लभा समन्तभद्रादिभवा च भारती ॥

—आचार्य वीरनन्दि

[२]

समन्तभद्रादिकवीन्द्रभास्वतां स्फुरन्ति यत्रामलसूक्तिरश्मय: ।
व्रजन्ति खद्योतवदेव हास्यतां न तत्र किं ज्ञानलवोद्धता जना: ॥

—शुभचन्द्राचार्य

[३]

समन्तभद्रादिमहाकवीश्वरा: कुवादिविद्याजयलब्धकीर्तय: ।
सुतर्कशास्त्रामृतसारसागरा: मयि प्रसीदन्तु कवित्वकांक्षिणि ॥

—वर्धमानसूरि

[४]

सरस्वती-स्वैरविहारभूमय: समन्तभद्रप्रमुखा मुनीश्वरा: ।
जयन्ति वाग्वज्रनिपातपाटितप्रतीप-सिद्धान्तमहीध्रकोटय: ॥

—महाकवि वादीभसिंह

[५]

समन्तभद्रोऽजनि भद्रमूर्त्तिस्तत: प्रणेता जिनशासनस्य ।
यदीयवाग्वज्रकठोरपातश्चूर्णीचकार प्रतिवादिशैलान् ॥

—श्रवणबेलगोल, शिलालेख नं० १०८

[६]

स्वामिनश्चरितं तस्य कस्य नो विस्मयावहम् ।
देवागमेन सर्वज्ञो येनाद्यापि प्रदर्श्यते ॥

—वादिराजसूरि

[७]

समन्तभद्र: संस्तुत्य: कस्य न स्यान्मुनीश्वर: ।
वाराणसीश्वरस्याग्रे निर्जिता येन विद्विष: ॥

—तिरुमकूडलुनरसीपुर, शिलालेख नं० ५

जिन गुरुवर श्री गणेशप्रसाद वर्णी महाराजने जैन-संस्कृतिके अप्रतिम उद्गम श्री स्याद्वाद महाविद्यालयकी स्थापना करके उसका छात्रत्व अंगीकार किया था और अपने विद्यागुरु श्री प० अम्बादासजी शास्त्रीके पास 'आप्तमीमासा' और उसकी टीका 'अष्टसहस्री' का पाठ समाप्त होने पर—

'यदि मेरे पास राज्य होता तो मै उसे भी आपके चरणो-मे समर्पित कर तृप्त नही होता'

कहते हुए महार्घ हीरेकी अँगूठी उनके चरणोमे समर्पित कर दी—

उन्ही

गुरूणां गुरु, परम त्यागी, आध्यात्मिक सन्त

श्री १०८ गणेश वर्णी महाराजकी

पुण्य स्मृतिमे

उनके जन्मशती पर्व पर—

'आप्तमीमासा-तत्त्वदीपिका' नामक कृति

सविनय समर्पित

वर्णी-परिचय

महान् आध्यात्मिक सन्त उदारमना पूज्य गणेशप्रसाद जी वर्णी महाराज इस युगके सर्वप्रिय लोकोन्नायक महापुरुष हुए हैं। यद्यपि वर्णी-जीका जन्म एक साधारण वैश्य कुलमे हुआ था, किन्तु उनको जैनधर्ममे कुछ ऐसी विशेषताएँ प्रतीत हुई जिनके कारण उन्होंने इस धर्मको अल्प आयुमे ही रात्रि-भोजनके त्यागपूर्वक जैनधर्मको विधिवत् अंगीकार कर लिया था। जैन-वाड्मयका परिचय प्राप्त करनेके लिए उन्होंने युवा-वस्थामे ही माता, पत्नी आदिके प्रति ममत्व छोड़कर शास्त्रज्ञ और त्यागी विद्वानोके साथ धर्मचर्चामे अधिकांश समय बिताया तथा धर्ममाता चिरोंजाबाईका असाधारण मातृत्व प्राप्त करके ज्ञानपिपासाकी शान्तिके लिए जयपुर, खुरजा, नवद्वीप आदि प्रमुख विद्याकेन्द्रोंमे पढ़कर संस्कृत-वाड्मयके विविध अगोका विशेष अध्ययन किया। और अन्तमे वाराणसी मे श्री स्याद्वाद महाविद्यालयकी स्थापना कर स्वयं उसके प्रथम छात्र बने। तथा न्यायाध्यापक गुरु अम्बादासजी शास्त्रीके पास न्यायशास्त्रका विधिवत् अध्ययन किया। और समग्र जैन-समाजमे संस्कृत-साहित्य, व्याकरण, न्याय, दर्शन, धर्म आदि विविध विषयोके सागोपाग अध्ययन-अध्यापनके अभिप्रायसे सागर, जबलपुर, द्रोणगिरि आदि अनेक स्थानोमे विद्याकेन्द्रोकी स्थापना की।

आज समाजमे जो प्रतिष्ठित विद्वान् दृष्टिगोचर हो रहे है उन सबकी वर्णीजीके साक्षात् शिष्यो और शिष्य-परम्परामे गणना होती है। वर्णीजी ने समाज और संस्कृतिकी महती सेवा की है। उनका जीवन एक आदर्श जीवन रहा है। लघुसे महान् कैसे बना जाता है यह उनके जीवनसे सीखा जा सकता है। वर्णीजी जहाँ ज्ञानके धनी थे वही सत्य और स्वतन्त्र विचारोमे भी सुदृढ थे। सन् १९४५ मे जबलपुरमे आजाद हिन्द सेनाके सैनिकोके रक्षार्थ सम्पन्न हुई सभामे वर्णीजीने अपने ओढनेकी चादर-को समर्पित करके कहा था कि आजाद हिन्द सेनाके सैनिकोका बाल भी बाँका नही हो सकता है। और वही हुआ जो उन्होने कहा था।

वर्णीजीका जन्म हँसेरा (झाँसी) मे वि० स० १९३१ मे हुआ था और वि० स० २०१८ मे ईसरी (बिहार) मे वे समाधिमरणपूर्वक स्वर्ग-वासी हुए। उनके समग्र जीवनको अनुगम करनेके लिए उनके द्वारा लिखित 'मेरी जीवनगाथा' (दो भाग) पठनीय है तथा उनके सद्विचारो-का मनन करनेके लिए वर्णी-वाणी (चार भाग) स्वाध्याय करने योग्य है।

प्रकाशकीय

श्री प्रो० उदयचन्द्रजी सितम्बर '७४ के द्वितीय सप्ताहमे अपनी रचना 'आप्तमीमासा-तत्त्वदीपिका' की पाण्डुलिपि लेकर मेरे पास आये और कहने लगे कि वर्णी-शताब्दीके अवसर पर इसका प्रकाशन हो जाय तो उत्तम रहेगा। मै इनकी योग्यता तथा बुद्धिमत्तासे पहलेसे ही परिचित हूँ। आप्तमीमांसा-तत्त्वदीपिकाकी पाण्डुलिपिको देखकर यह अनुभव हुआ कि यह कृति प्रकाशनके सर्वथा योग्य है। अत· मैने श्री वर्णी-सस्थानके अध्यक्षकी अनुमतिपूर्वक वर्णी-सस्थान द्वारा इसके प्रकाशनको स्वीकार कर लिया। वर्णी-सस्थान एक नूतन सस्था है और अभी इसके पास प्रकाशनके लिए कोई पृथक् कोष नही है। प्राय. शोध-छात्रवृत्ति कोष ही इसके पास है। अत. मैने यह निश्चय किया कि छात्र-वृत्ति कोषमेसे धन खर्च न करके इसके प्रकाशनके लिए पृथक्से धनकी व्यवस्था होनी चाहिए। और इसी निश्चयके अनुसार इसका प्रकाशन किया गया है।

यह कृति कैसी है इसका विशेष निर्णय तो पाठक ही करेंगे, किन्तु इतना कह देना आवश्यक है कि इसके लिखनेमे लेखकने विशेष श्रम किया है। जो अध्येता विद्वान् जैनदर्शनके सिद्धान्तोको समझना चाहते है उन्हे इसके अध्ययनसे अवश्य ही लाभ होगा। जैन विद्वानो तथा जिज्ञासुओको भी इसके अध्ययनसे अन्य दर्शनोके साथ जैनदर्शनके सिद्धान्तोंको समझनेमें सरलता होगी, ऐसा मुझे विश्वास है। यह कृति स्वत. इतनी महत्त्वपूर्ण है कि इसके महत्त्वको ध्यानमे रखकर ही जैन-दर्शनके प्रकाण्ड विद्वान् पं० कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीने इसका प्राक्कथन लिखा है। तथा बौद्धदर्शन और पालिके ख्यातिप्राप्त विद्वान् भिक्षु जगदीश जी काश्यपने इसका मूल्याकन लिखा है। साथ ही पाश्चात्य दर्शनके विद्वान् डॉ० रमाकान्त जी त्रिपाठीने अंग्रेजीमे भूमिका, भारतीय दर्शनके विद्वान् प० केदारनाथजी त्रिपाठीने सस्कृतमें 'शुभाशसनम्' और बौद्ध-दर्शनके विद्वान् प० जगन्नाथजी उपाध्यायने पुरोवाक् लिखा है। तथा श्री बाबूलालजी फागुल्लने अल्प समयमें ही इसका आकर्षक मुद्रण करके इसके शीघ्र प्रकाशनमें पूर्ण योग दिया है।

आप्तमीमासा-तत्त्वदीपिका ग्रन्थका प्रकाशन वर्णी संस्थानसे हो जाय इस आशयका प्रस्ताव मेरे सामने उपस्थित होने पर मैने तत्काल समाज-

के श्रीमन्त सेठ भगवानदास शोभालालजी सागर, श्री सेठ रूपचन्दजी बीडीवाले विदिशा, श्री प० गुलाबचन्द्रजी दर्शनाचार्य, एम० ए०, जवलपुर तथा सतना, कटनी और बीनाके अपने मित्रोसे सम्पर्क स्थापित किया। परिणामस्वरूप इस ग्रन्थके प्रकाशनके लिए उक्त तथा दूसरे महानुभावोसे दानस्वरूप जो द्रव्य प्राप्त हुआ उसके लिए हम उनके विशेष आभारी है। द्रव्य-दाताओ द्वारा प्राप्त दानकी सूची पृथक्से मुद्रित है।

हर्षकी बात है कि भगवान् महावीरकी पच्चीसवी निर्वाण-शताब्दी वर्षमें वर्णी-शताब्दीके अवसर पर वर्णी-सस्थान द्वारा इसका प्रकाशन हुआ है। यह वर्णी-सस्थानका प्रथम प्रकाशन है। आशा है राष्ट्रभाषामे लिखित इस महत्त्वपूर्ण दार्शनिक कृतिका दर्शनके अध्येताओ द्वारा समुचित समादर होगा। मुझे पूर्ण विश्वास है कि अभीतक आप्तमीमासा पर हिन्दीमे जो व्याख्याएँ लिखी गयी है उनमे इस व्याख्याकी कुछ महत्व-पूर्ण ऐसी विशेषताएँ है जिनके कारण यह सबके लिए लाभप्रद तथा प्रिय होगी। और अन्य दार्शनिक विद्वान् भी इसका समुचित मूल्याकन कर जैनदर्शनकी दार्शनिक मीमासाको अनुगम करनेमे समर्थ होगे।

वाराणसी
२५-१-७५

फूलचन्द्र शास्त्री
उपाध्यक्ष
श्री गणेश वर्णी दि० जैन संस्थान

दो शब्द

आप्तमीमासा आचार्य समन्तभद्र की महत्त्वपूर्ण दार्शनिक रचना है, जो ११४ कारिकाओं और १० परिच्छेदों मे लिखी गई है। समन्तभद्र दर्शन एवं संस्कृति के समन्वयवादी आचार्य माने गये हैं। यद्यपि यह ग्रन्थ आप्त की सिद्धि के लिए लिखा गया था, किन्तु आप्त के प्रसग से उसमे प्राय: समस्त भारतीय दर्शनो के मूल सिद्धान्तो का गभीर विवेचन किया गया है। आचार्य समन्तभद्र की आप्तमीमांसा में केवल जैनदर्शन के ही सिद्धान्तो का विवेचन नही है, किन्तु इसमें पूर्व पक्षके रूप मे बौद्ध, सांख्य, न्याय, वैशेषिक, मीमांसा, वेदान्त आदि के सिद्धान्तों का प्रतिपादन करके जैनदर्शन के प्रमुख सिद्धान्त स्याद्वादन्याय के अनुसार उनका समन्वय किया गया है तथा विभिन्न एकान्तो की समीक्षा करके जैन आप्त प्रतिपादित स्याद्वादन्याय की प्रतिष्ठा की गई है। आप्तमीमासा केवल आप्त की ही मीमांसा नही है, किन्तु आप्त की मीमांसा के प्रसग से समस्त दर्शनों की मीमांसा है। साथ ही जैनदर्शन के प्राण स्याद्वाद, अनेकान्त-वाद, सप्तभंगीवाद और नयवाद को समझने के लिए तो यह प्रामाणिक एवं उपयोगी ग्रन्थ है।

तत्त्वदीपिका आप्तमीमासा की विशद व्याख्या है। इसमें जैनदर्शन का सम्पूर्ण सारतत्त्व निहित है, साथ ही जैनदर्शन के परिप्रेक्ष्य मे अन्य विविध भारतीय दर्शनो का तुलनात्मक एवं आलोचनात्मक विवेचन किया गया है। बौद्ध, न्याय, वैशेषिक, साख्य, योग, मीमासा, वेदान्त, चार्वाक आदि समस्त भारतीय दर्शनो का सागोपांग विवेचन इसमे उपलब्ध है। लेखक ने तत्त्वदीपिका मे आचार्य समन्तभद्र की आप्त मीमासा, अकलंक की अष्टशती और विद्यानन्द की अष्टसहस्री के हार्द को खोलकर रख दिया है। इसके अध्ययन से जैनदर्शन के साथ ही अन्य भारतीय दर्शनो के मूल सिद्धान्तो की अनुभूति सहज रूप मे हो जाती है। लेखक की विद्वत्ता तथा अध्ययनशीलता पुस्तक को देखने से प्रति-भासित होती है।

वाराणसी
२६-५-७६

(पद्मविभूषण) डॉ० कालूलाल श्रीमाली
कुलपति
काशी हिन्दू विश्वविद्यालय

क्षेत्र चयन करनेमे भी आपकी पवित्र प्रेरणा ही मूलमे रही है। आप्त-मीमासाके कई कठिन स्थलोके विषयमे मैने आपसे अनेक बार घण्टो तक परामर्श किया और आपने कई दिन तक अपना अमूल्य समय देकर अनेक उपयोगी परामर्श दिये। प्राक्कथन लिखकर तो आपने मेरे ऊपर जो अनुग्रह किया है वह चिरस्मरणीय रहेगा।

आदरणीय भिक्षु जगदीशजी काश्यप काशी हिन्दू विश्वविद्यालयमे मेरे केवल अध्यापक ही नही रहे, किन्तु प्रारम्भसे ही विशेप स्नेहके कारण परम हितैषी भी रहे हैं। यही कारण है कि जब आपने सन् १९५१ मे बिहार शासनके सहयोगसे नालन्दामे पालि-सस्थानकी स्थापना की और आप उसके प्रथम निदेशक हुए तो उस समय उस संस्थामे मुझे नियुक्त करनेके विषयमे आपने मुझे लिखा था। यत मै उस समय धार (म० प्र०) मे था अत अपनी विवशताके कारण नालन्दा नही पहुँच सका था। फिर भी आप मुझे भूले नही, और सन् १९६१ मे आपने मुझे नव नालन्दा महाविहारकी महापरिषद्का सदस्य बनाया। इससे आपकी मेरे प्रति आत्मीयताका आभास मिलता है। प्रसन्नताकी बात है कि आपने मेरे अनुरोधको स्वीकार करके अस्वस्थ होते हुए भी प्रस्तुत कृति पर मूल्याकन लिख कर मुझे अनुगृहीत किया है। आपकी यह आत्मीयता और स्नेह सदा ही अविस्मरणीय रहेगे।

काशी हिन्दू विश्वविद्यालयमे दर्शन-विभागके प्रोफेसर एव विभागाध्यक्ष डॉ० रमाकान्तजी त्रिपाठीने अग्रेजीमे Foreword (भूमिका) लिखनेका अनुग्रह किया है, तथा प्राच्यविद्या-धर्मविज्ञान सकायमे दर्शन-विभागाध्यक्ष पं० केदारनाथजी त्रिपाठीने सस्कृतमे 'शुभाशसनम्' लिखनेकी कृपा की है, और सस्कृत विश्वविद्यालयके प्रोफेसर एव पालि-विभागाध्यक्ष प० जगन्नाथजी उपाध्यायने पुरोवाक् लिखकर अनुगृहीत किया है। इस प्रकार उच्च कोटिके पाँच विद्वानो द्वारा लिखित मूल्याकन, प्राक्कथन आदिसे निश्चित ही यह कृति गौरवान्वित्त हुई है।

श्रीमान् प्रो० खुशालचन्द्रजी गोरावालाका प्रारम्भसे ही मेरे ऊपर अनुज तुल्य स्नेह रहा है। वे हम सबके आदरणीय बड़े भाई हैं। इसलिए हम लोग उनको 'भाई साहब' ही कहते हैं। आपने गत वर्ष कई बार कहा कि 'आप्तमीमासा-तत्त्वदीपिका' को प्रकाशित करनेके लिए क्यो नही कहते। यदि वर्णी ग्रन्थमालासे इसका प्रकाशन सम्भव न हो तो इसके लिए कोई दूसरी व्यवस्था की जा सकती है। आपकी उत्कट

अभिलाषा थी कि इसका प्रकाशन शीघ्र हो। अत इसके प्रकाशनमे तथा प्रकाशनको महत्त्वपूर्ण बनानेमे आपका विशेष योग रहा है। अन्तमे अपने प्रारम्भिक गुरु और अग्रज सहयोगी डॉ० दरबारीलाल जी कोठिया का साभार स्मरण किये विना इस प्रकाशन-प्रकरणको पूर्ण करना मेरे लिए सम्भव नही है।

श्री भाई बाबूलाल जी फागुल्ल मेरे सहपाठी है। हम लोगोंमे प्रारभ से ही दो भाइयोकी तरह स्नेहपूर्ण सम्बन्ध रहा है, जो उत्तरोत्तर बढता ही गया है। आपने बडी ही तत्परतासे मेरी रचनाको शीघ्र मुद्रित करनेकी जो कृपा की है वह सदैव स्मरणीय रहेगी। यह कहनेकी तो कोई आवश्यकता नही है कि आपके प्रेसमे कलापूर्ण, सुन्दर तथा आकर्षक मुद्रण होता है।

मै उक्त सभी गुरुजनो और हितैषी महानुभावोका आभार किन शब्दोमे व्यक्त करूँ। मै तो यही अनुभव करता हूँ कि मैने जो कुछ सीखा तथा अपने जीवनमे जो कुछ थोडी-सी प्रगति की वह सब अपने गुरुजनो और हितैषी महानुभावोके आशीर्वाद और कृपाका ही फल है।

आप्तमीमांसा, अष्टशती और अष्टसहस्री इन तीनोका विषय अत्यन्त क्लिष्ट है। मैने अष्टशती और अष्टसहस्रीके प्रकाशमे आप्त-मीमासाके तत्त्वोको तत्त्वदीपिकामे स्पष्ट करनेका प्रयास किया है। फिर भी विषयकी क्लिष्टता तथा गूढताके कारण अनेक स्थलोमे त्रुटियोका होना सम्भव है। अत विज्ञ पाठकोसे अनुरोध है कि वे मेरी त्रुटियोके विषयमे मुझे सूचित करनेकी कृपा करे जिससे भविष्यमें उनको सुधारा जा सके।

वाराणसी
२६ जनवरी, १९७५

उदयचन्द्र जैन

मूल्यांकन

भगवान् बुद्धने अपने अनुयायियोसे कहा था—

> तापाच्छेदाच्च निकषात् सुवर्णमिव पण्डित ।
> परीक्ष्य भिक्षवो ग्राह्य मद्वचो न तु गौरवात् ।।

अर्थात् हे भिक्षुओ ! ये बुद्धके वचन है इस कारण इन्हे कभी ग्रहण न करो, किन्तु स्वर्णकी तरह इनकी परीक्षा करनेके बाद ही इन्हे स्वीकार करो। उन्होने यह भी कहा था कि बोधिसत्त्वको युक्तिशरण होना चाहिए, पुद्गलशरण नही। अर्थात् युक्तिकी सहायतासे तथ्यका निर्णय करना चाहिए, किसी पुरुष विशेषका आश्रय लेकर नही। इसी प्रकार आचार्य समन्तभद्रने भी देवागमादि विभूतियोंके कारण तथा तीर्थकरत्वादि विशेपताओके कारण अपने आप्तको स्तुत्य स्वीकार नही किया। किन्तु उनके वीतरागता, सर्वज्ञता आदि गुणोकी परीक्षा करनेके बाद ही उन्हे आप्त (यथार्थ वक्ता) के रूपमे स्वीकार किया है। यही आप्तमीमासाका सार है।

प्रिय शिष्य श्री उदयचन्द्र जैन द्वारा लिखित 'आप्तमीमांसा' की 'तत्त्वदीपिका' नामक व्याख्याका अवलोकन कर चित्तमे अत्यन्त आनन्दका अनुभव हुआ। ये जैनदर्शन तथा बौद्धदर्शनके प्रौढ विद्वान् तो है ही, साथ ही अन्य भारतीय दर्शन और पाश्चात्य दर्शनके भी विद्वान् है। आचार्य समन्तभद्रकी आप्तमीमासामे केवल जैनदर्शनके ही सिद्धान्तोका विवेचन नही है, किन्तु इसमे पूर्वपक्षके रूपमे बौद्ध, साख्य, न्याय, वैशेपिक, मीमासा, वेदान्त आदिके सिद्धान्तोका प्रतिपादन करके जैनदर्शनके प्रमुख सिद्धान्त स्याद्वादन्यायके अनुसार उनका समन्वय किया गया है। श्री उदयचन्द्रने तत्त्वदीपिकामे उन सब विषयो पर अच्छा प्रकाश डाला है जो आप्तमीमासामे केवल सूत्ररूपमे उपलब्ध होते है, किन्तु उसकी टीका अष्टशती और अष्टसहस्रीमे जिनका विस्तारसे प्रतिपादन किया गया है। इन्होने इस ग्रन्थमे सरल भाषामे आप्तमीमासाके जिन निगूढ दार्शनिक तत्त्वोकी विशद व्याख्या की है उससे इनकी सर्वदर्शनीय गहन विद्वत्ता तथा अध्ययनशीलता परिलक्षित होती है।

मुझे पूर्ण विश्वास है कि प्रस्तुत ग्रन्थके अध्ययनसे न केवल जैन, बौद्ध, सांख्य, न्याय, वैशेषिक, मीमांसा, वेदान्त आदिकी दार्शनिक मान्यताओंका ज्ञान प्राप्त होगा, अपि तु दार्शनिक क्षेत्रमे प्रस्तुत ग्रन्थका एक नितान्त महत्त्वपूर्ण रचनाके रूपमें समादर होगा।

सारनाथ
२५-१२-७४

भिक्षु जगदीश काश्यप
भू० पू० निदेशक
नव नालन्दा महाविहार
नालन्दा

प्राक्कथन

वक्ताकी प्रामाणिकतासे ही वचनोंकी प्रामाणिता मानी जाती है। इसीसे आचार्य माणिक्यनन्दिने अपने 'परीक्षामुख' नामक सूत्र-ग्रन्थमे आप्तके वचन आदिसे होनेवाले ज्ञानको आगम प्रमाण कहा है और परीक्षामुखके व्याख्याता आचार्य प्रभाचन्द्रने अपने व्याख्या-ग्रन्थ 'प्रमेय-कमलमार्तण्ड' मे 'जो जिस विषयमे अवचक है वह उस विषयमे आप्त है', ऐसा कहा है। अत· किसी धर्मपर श्रद्धा करनेसे पूर्व विचारशील व्यक्ति उसके प्रवक्ताकी प्रामाणिकताकी परीक्षा करे तो यह उचित ही है।

जैनधर्म न तो किसी अनादि शाश्वत ऐसे ईश्वरकी ही सत्ता स्वीकार करता है, जो इस विश्वको रचता है और प्राणियोंको उनके कर्मानुसार स्वर्ग या नरक भेजता है, और न तथोक्त अपौरुषेय वेदको ही प्रमाण मानता है। अत जैनधर्म इन दोनोकी उपज न होकर ऐसे महामानवकी देन है, जो निर्दोष शुद्ध परमात्मपद प्राप्त कर चुका है, किन्तु अभी मुक्त नही हुआ है। उसे ही अर्हन्, तीर्थंकर आदि कहते हैं। उसका स्वरूप इस प्रकार कहा गया है—

मोक्षमार्गस्य नेतार भेत्तारं कर्मभूभृताम्।
ज्ञातार विश्वतत्त्वाना वन्दे तद्गुणलब्धये ॥

अर्थात् जो मोक्षमार्गका नेता है, कर्मरूपी पर्वतोका भेदन करनेवाला है और विश्वके तत्त्वोका ज्ञाता है उसे उन गुणोकी प्राप्तिके लिए मैं नमस्कार करता हूँ।

इससे स्पष्ट ज्ञात होता है कि ससारमे परिभ्रमण करनेवाला जीव जब मोक्षमार्गमे लगकर अपने प्रयत्नोंसे कर्मोंकी शृखलाको तोड़ देता है तब वह वीतराग और विश्वतत्त्वोका ज्ञाता (सर्वज्ञ-सर्वदर्शी) होकर मोक्षके मार्गका उपदेश करता है। वह मोक्षमार्ग ही धर्म कहा जाता है।

असत्य प्रतिपादनका कारण अज्ञान तो है ही, किन्तु राग-द्वेषके वशीभूत होकर ज्ञानी भी असत्य बोलता है। जो अज्ञानवश असत्य बोलता है वह तो क्षम्य हो सकता है, परन्तु जो राग-द्वेषवश असत्य बोलता है वह अक्षम्य है। अत· पूर्ण ज्ञानके साथ पूर्ण वीतराग भी

होना आवश्यक है। इसके विना जैन आप्तता सम्भव नही है। वेद-प्रामाण्यवादी ऐसे पुरुषकी सत्ता स्वीकार नही करते और धर्ममें केवल वेदके ही प्रामाण्यको स्वीकार करते है। कुमारिलने अपने पूर्वज जैनाचार्य समन्तभद्रके द्वारा प्रस्थापित पुरुषकी सर्वज्ञताका विस्तारसे खण्डन किया है, और कुमारिलका खण्डन समन्तभद्रके व्याख्याकार अकलक और विद्यानन्दने विस्तारसे किया है।

आचार्य समन्तभद्रने 'आप्तमीमासा' के नामसे ११४ कारिकाओमें एक प्रकरण ग्रन्थ रचा है, जिसमे आप्तकी मीमासा करते हुए एकान्तवादी दर्शनोंकी समीक्षा की है। साथ ही अनेकान्तवादकी प्रतिष्ठा की है। इसीसे उन्हे स्याद्वादका प्रतिष्ठाता तक कहा जाता है। उनके इस ग्रन्थ पर आचार्य अकलकने, जिन्हे जैन प्रमाणव्यवस्थाका प्रतिष्ठाता कहा जाता है, अष्टशती नामक भाष्य रचा है और उस भाष्यको आत्मसात् करते हुए आचार्य विद्यानन्दने अष्टसहस्रीके रूपमें एक अमूल्य निधि प्रदान की है। ये तीनो ही आचार्य प्रखर तार्किक थे।

आचार्य विद्यानन्दका मन्तव्य है कि आप्तके स्वरूपको दर्शानेवाले ऊपर उद्धृत मगल श्लोकको ही दृष्टिमे रखकर समन्तभद्रने आप्तमीमासा की रचना की है। उक्त श्लोक 'तत्त्वार्थसूत्र' की सभी हस्तलिखित प्रतियोके प्रारम्भमे पाया जाता है और तत्त्वार्थसूत्रकी आद्य वृत्ति सर्वार्थसिद्धिके प्रारम्भमें भी पाया जाता है। अतः जब एक पक्ष उसे सूत्रकारकी कृति मानता है, तब एक पक्ष ऐसा भी है जो उसे वृत्तिकारकी कृति मानता है, और इस तरह वह पक्ष आचार्य समन्तभद्रको पूज्यपाद देवनन्दिके, जो सर्वार्थसिद्धिके रचयिता है, पश्चात्का मानता है। किन्तु आचार्य विद्यानन्दके उल्लेखोसे यही स्पष्ट होता है कि वे उक्त मगल श्लोकको सूत्रकारकी ही कृति मानते है।

आचार्य विद्यानन्दने अष्टसहस्रीके प्रारम्भमे श्री वर्धमान स्वामीको नमस्कार करते हुए अपनी कृतिको 'शास्त्रावताररचितस्तुतिगोचराप्तमीमासित' कहा है। इस पदकी व्याख्या करते हुए उन्होने 'शास्त्रावताररचितस्तुति' का अर्थ 'मङ्गलपुरस्सरस्तव' किया है। उसकी व्याख्या करते हुए कहा है—मगल है पूर्वमे जिसके उसे मगलपुरस्सर कहते है। अर्थात् शास्त्रके अवतारकालमे रची गई स्तुति 'मङ्गलपुरस्सरस्तव' है, ऐसी उसकी व्याख्या है। अत· मंगलपुरस्सरस्तवका विषयभूत जो परम आप्त है उसके गुणातिशयकी परीक्षाको तद्विषयक आप्तमीमासित जानना चाहिए।

इस तरह 'शास्त्रावताररचितस्तुतिगोचराप्तमीमांसित' पदकी व्याख्या करनेके पश्चात् आचार्य विद्यानन्द कहते हैं—

'इस प्रकार नि·श्रेयसशास्त्र (मोक्षशास्त्र) के आदिमे मगलके लिए तथा मोक्षका निमित्त होनेसे मुनियोके द्वारा सस्तुत निरतिशय-गुणशाली भगवान् आप्तके द्वारा 'देवागमादि विभूतियोसे मै स्तुत्य क्यो नही हूँ' मानो ऐसा पूँछा जानेपर आत्महित मोक्षमार्गको चाहनेवाले मुमुक्षुजनोंके सम्यक् और मिथ्या उपदेशकी प्रतिपत्तिके लिए आप्तमीमासाको रचना करनेवाले आचार्य समन्द्रभद्र कहते हैं'।

यह आप्तमीमासाके प्रथम श्लोकको उत्थानिका है। इस उत्थानिका-मे नि·श्रेयसशास्त्रके आदिमे मुनियोके द्वारा सस्तुत जो आप्त कहा गया है वह तत्त्वार्थसूत्रको लक्ष्य करके ही कहा गया है। इसीका दूसरा नाम मोक्षशास्त्र भी है। तत्त्वार्थसूत्रकी व्याख्या सर्वार्थसिद्धिका नाम मोक्ष-शास्त्र नही है।

अपनी आप्तपरीक्षामे भी विद्यानन्दने कहा है—

इति तत्त्वार्थशास्त्रादौ मुनीन्द्रस्तुतिगोचरा।
प्रणीताप्तपरीक्षेय विवादविनिवृत्तये॥

अर्थात् तत्त्वार्थशास्त्रके आदिमे किये गए जिनदेवके स्तवनको लेकर यह आप्तपरीक्षा विवादको दूर करनेके लिए रची गई है।

इस प्रकार आचार्य विद्यानन्दके मन्तव्यानुसार समन्तभद्राचार्यने तत्त्वार्थसूत्र अपरनाम मोक्षशास्त्रके आदिमे सस्तुत आप्तकी मीमांसा करने के लिए आप्तमीमासा रची थी। अत. वे सूत्रकारके पश्चात् और वृत्तिकार देवनन्दिसे पूर्वमे हुए है।

कुमारिलके पूर्वज शवरस्वामीने अपने शावर भाष्यमे कहा है—

'चोदना हि भूतं भवन्त भविष्यन्त सूक्ष्म व्यवहित विप्रकृष्टमित्येव जातीयकमर्थमवगमयितुमलम्।' (शा० भा० १।१।२)

अर्थात् वेद भूत, वर्तमान, भावी तथा सूक्ष्म, व्यवहित और विप्रकृष्ट पदार्थोंका ज्ञान करानेमे समर्थ है।

आचार्य समन्तभद्रने कहा है—

सूक्ष्मान्तरितदूरार्था. प्रत्यक्षा कस्यचिद्यथा।
अनुमेयत्वतोऽग्न्यादिरिति सर्वज्ञसंस्थितिः॥

—आप्तमीमांसा का० ५।

अर्थात् सूक्ष्म, अन्तरित्त और दूरवर्ती अर्थ किसीके प्रत्यक्ष है, अनुमेय होनेसे। जैसे अग्नि। इस प्रकार सर्वज्ञकी सम्यक् स्थिति सिद्ध होती है।

शबरस्वामी जो श्रेय वेदको देते है वही श्रेय समन्तभद्र पुरुष विशेष-को देते हैं और वही उनका आप्त है। ऐसा प्रतीत होता है कि शाबर-भाष्यकी उक्त पक्तिका उत्तर देनेके लिए ही समन्तभद्रने आप्तमीमासा रची है। शबरस्वामीका समय २५०–४०० ई० माना जाता है और यही समय समन्तभद्रका भी है।

आप्तमीमांसामे विभिन्न एकान्तोकी परीक्षाके द्वारा जैन आप्त-प्रतिपादित स्याद्वादन्यायकी प्रतिष्ठा की गई है। यद्यपि स्वामी समन्त भद्रने अपने आप्तको निर्दोष और युक्तिशास्त्राविरोधिवाक् बतलाया है तथा निर्दोप पदसे 'कर्मभूभृद्भेतृत्व' और 'युक्तिशास्त्राविरोधिवाक्' पदसे सर्वज्ञत्व उन्हे अभीष्ट है और दोनोकी सिद्धि भी उन्होने की है। किन्तु उनकी सारी शक्ति तो युक्तिशास्त्राविरोधिवाक्के समर्थनमे ही लगी है। उनका आप्त इसलिए आप्त नही है कि वह कर्मभूभृद्भेत्ता है या सर्वज्ञ है। वह तो इसीलिए आप्त है कि उसका इष्ट तत्त्व प्रमाणसे बाधित नही होता है। अपने आप्तकी इसी विशेषताको दर्शाते-दर्शाते तथा उसका समर्थन करते-करते वे ११३वी कारिका तक जा पहुँचते है, जिसका अन्तिम चरण है—'इति स्याद्वादसस्थिति।' यह स्याद्वाद-सस्थिति ही उन्हे अभीष्ट है और यही आप्तमीमासाका मुख्य ही नही किन्तु एकमात्र प्रतिपाद्य विषय है।

आचार्य समन्तभद्रकी इस आप्तमीमासाकी हिन्दीमे कई व्याख्याएँ प्रकाशित हो चुकी है। सम्भवतः यह चतुर्थ व्याख्या है। इसके लेखक प्राध्यापक श्री उदयचन्द्र जी जैनदर्शन, बौद्धदर्शन और सर्वदर्शनके आचार्य होनेके साथ दर्शनशास्त्रमे एम० ए० भी है। और १४ वर्षोसे हिन्दू विश्वविद्यालयके सस्कृत महाविद्यालयमे बौद्धदर्शनके प्राध्यापक हैं। उनको 'आप्तमीमासा', 'अष्टशती' और 'अष्टसहस्री' मे चर्चित सभी दर्शनोका तलस्पर्शी ज्ञान है। उन्होने आप्तमीमासाके विशेषार्थोमे अष्ट-शती और अष्टसहस्रीका उपयोग करके इस व्याख्याको विशेष उपयोगी बनानेका प्रयत्न किया है। प्रारम्भकी तृतीय कारिकाकी व्याख्यामें उन्होने सभी दर्शनोंका सामान्य परिचय करा दिया है। इससे पाठकोको सब दर्शनोंके मन्तव्योंको समझनेमें सुगमता होगी।

आप्तमीमासा केवल आप्तकी ही मीमांसा नही है, किन्तु आप्तके व्याजसे समस्त दर्शनोकी मीमासा है। साथ ही जैनदर्शनके प्राण स्याद्वाद, अनेकान्तवाद, सप्तभगीवाद और नयवादको समझनेकी तो कुञ्जी है। इस एक ग्रन्थके अवगाहनसे समस्त भारतीय दर्शनोका सम्यक् रूप दृष्टि पथमे आ जाता है। आशा है इस व्याख्यासे इसके पठन-पाठनको और भी अधिक बल मिलेगा तथा विद्वद्गण इस कृतिका मूल्याकन सम्यक्-रीतिसे कर सकेंगे।

वाराणसी
३१–१२–७४

कैलाशचन्द्र शास्त्री
अधिष्ठाता
श्री स्याद्वाद महाविद्यालय

शुभाशंसनम्

आप्तवाक्यमागमप्रमाण शब्दप्रमाणं वेत्यत्र प्रत्यक्षैकप्रमाणवादि-चार्वाकमन्तरा सर्वेषा दार्शनिकानामस्त्यैकमत्यम्। किन्तु आप्तस्य वाक्यमाप्तवाक्यम् आप्त वा वाक्यमाप्तवाक्यमिति विग्रहेऽस्ति मतभेद-स्तेषामपि। तत्रेश्वराकर्तृकश्रुतिसाधारण्येन शब्दप्रमाणस्वरूप वर्णयन्तो मीमासका: सांख्याश्च आप्तञ्च तद् वाक्यमाप्तवाक्यमिति कर्मधारय-समासमङ्गीकुर्वन्ति। श्रुतिमीश्वरकृता मन्यमाना नैयायिकादय षष्ठी-तत्पुरुषसमासमाश्रित्य आप्तस्य वाक्यमाप्तवाक्यमिति समर्थयन्ति। जैन-दार्शनिका अपि सर्वज्ञपुरुषमङ्गीकुर्वाणास्तत्र षष्ठीतत्पुरुषमेव स्वीकुर्वन्ति। अत एव वाचस्पतिमिश्रै "आप्तश्रुतिराप्तवचन तु" इति साख्यकारि-कांशव्याख्यायामुक्तम्—"आप्ता प्राप्ता युक्तेति यावत्। आप्ता चासौ श्रुतिश्चेति आप्तश्रुति। श्रुति· वाक्यजनित वाक्यार्थज्ञानम्। तच्च स्वत प्रमाणम्। अपौरुषेयवेदवाक्यजनितत्वेन सकलदोषाशङ्काविनिर्मुक्तेर्युक्त भवति। एव वेदमूलस्मृतीतिहासपुराणवाक्यजनितमपि ज्ञान प्रमाण भवति।" युक्तिदीपिकायामप्युक्तम्—"आप्ता नाम रागादिवियुक्तस्या गृह्यमाणकारणपरार्था व्याहृतिरिति" (साख्यका० ५) अपौरुषेयवेदवादि-मीमासकानामपि सम्मतोऽय पक्ष।

नैयायिकास्तु वेदपौरुषेयत्ववादिन आप्तस्य वाक्यमिति विगृह्णाना ईश्वरादिव्यक्तिपरतयैवाप्तपदार्थ विवृण्वन्ति तदुक्तम्—"आप्तोपदेश· शब्द." इति न्यायसूत्रभाष्ये—"आप्त खलु साक्षात्कृतधर्मा यथादृष्टस्या-र्थस्य चिख्यापयिषया प्रयुक्त उपदेष्टा। साक्षात्करणमर्थस्याप्ति, तया प्रवर्तते इत्याप्त। ऋष्यार्यम्लेच्छाना समानं लक्षणम्। तथा च सर्वेषां व्यवहारा प्रवर्तन्त इति।" (अ० १ आ० १ सू० ७)

वाचस्पतिमिश्राश्च तत्रत्यतात्पर्यटीकायामाहु—"दर्शनाद् ऋषि करतलामलकफलवत् साक्षात्कृतत्रैलोक्यवृत्तिप्रमेयमात्र। आराद् यात पातकेभ्य इत्यार्यो मध्यलोक। म्लेच्छा. प्रसिद्धा। म्लेच्छा अपि हि प्रतिपथमवस्थिता: पान्थानामपहृतसर्वस्वा मार्गाख्याने हेतुदर्शनशून्या भवन्त्याप्ता इति। भाष्ये 'चिख्यापयिषया प्रयुक्त' इत्यनेन वीतरागता उक्ता। प्रयुक्त·—उत्पादितप्रयत्न, तेनालसत्व निराक्रियते। 'उपदेष्टा'

इत्यनेन प्रतिपादनकौशलं करणपाटवादिकमुक्तम् । वीतरागत्वमपि प्रतिपाद्य एवार्थे इष्यतेऽन्यथा सर्वथावीतरागपुरुषानुपलभात् लोके दृश्यमान आप्तोक्तिनिबन्धो व्यवहार एव लुप्येत" इति ।

तत्रैव "स्वर्गापूर्वादयोऽप्यतीन्द्रिया यद्यपि नास्माकं प्रत्यक्षास्तथापि कस्यचित् सर्वज्ञस्य प्रत्यक्षाः सन्त्येव" इति सामान्यविशेषवत्त्वात्, आश्रितत्वात्, परार्थत्वात्, वस्तुत्वात्, आगमविषयत्वात्, अनित्यत्वात्, इति हेतुभिः ससाध्य आप्तोपदेशतया वेदात्मकशब्दस्य प्रमाणत्व व्यवस्थापयामासुः न्यायवार्तिककाराः ।

आप्तस्वरूपप्रतिपादनप्रसङ्गेऽकलकदेवोऽप्याह अष्टशत्याः षष्ठपरिच्छेदे—'आप्तिः साक्षात्करणादिगुणः' इति । एवविधाप्त्या सह वर्तमान एवाप्त इति तदभिप्राय । सर्वज्ञातिरिक्तजनसाधारणमपि आप्तत्वमाह—'यो यत्राविसवादक स तत्राप्तस्ततोऽपरोऽनाप्त' इति । (अष्टशती प० ६ का० ७८) अष्टसहस्रीकारा अपि एतदेवाप्तस्वरूपं विस्तरश आहु । इत्थञ्च जैनदार्शनिकानामाप्तस्वरूपनिर्वचन नैयायिकवदेवास्तीति प्रतीयते । भेदस्तु इयदंशे विद्यते यत् नैयायिका सर्वथाऽऽप्तं सर्वज्ञमलौकिकमीश्वरमभ्युपगच्छन्ति । आर्हताश्च लौकिक पुरुषमेव कमपि क्षीणकर्मराशि सर्वथा वीतराग सर्वज्ञ मन्यन्त इति ।

अस्तु, प्रस्तुतग्रन्थ आप्तमीमासाभिध. श्रीमदाचार्यसमन्तभद्रप्रणीत आप्तस्वरूपनिर्वचनप्रसङ्गेन जैनदर्शनस्य मूलसिद्धान्तान् स्याद्वादानेकान्तवादसप्तभगीवादनयवादप्रभृतीन् आञ्जस्येन प्रतिपादयति । तदुपरि अकलकदेवस्य अष्टशती, तदुपरि च श्रीमद्विद्यानन्दस्वामिप्रणीता अष्टसहस्री च महता समारोहेण तान् सिद्धान्तान् समर्थयत इति जैनसम्प्रदाये मूर्धन्यस्थानमासादयति आप्तमीमासेति नात्र सदेहः ।

अत्रत्य प्रारम्भिक "देवागमनभोयानचामरादिविभूतय । मायाविष्वपि दृश्यन्ते नातस्त्वमसि नो महान् ।" इति श्लोको नूनम् । "न हायनैर्न पलितैर्न वित्तेन न बन्धुभि । ऋषयश्चक्रिरे धर्म योऽनूचान स नो महान् ॥" इति मनुस्मृतिश्लोक (अ० २ श्लो० १५४) प्रसङ्गमनुहरतीति प्रतीमः । तत्रापि 'महान्' इति पदेन आप्त एव वर्णितो यथाऽत्रत्ये प्रथम श्लोके । तत्र 'अनूचानः' इति पदस्य साङ्गवेदाधीती इत्यर्थः । अर्थात् वैदिकसम्प्रदाये कृतसाङ्गवेदाध्ययन एव धर्मादिव्यवहारे महान् (आप्त) विवक्षित इति । आप्तमीमासायाश्च चतुर्थपञ्चमषष्ठश्लोकैः युक्तिशास्त्राविरोधिवाक्त्वेन सुनिश्चितासभवद्बाधकप्रमाणत्वेन च सर्वज्ञत्व-

वीतरागत्वसाधनपुरस्सर सर्वज्ञो वीतराग एव महान् आप्त· मोक्षमार्गस्य प्रणेतेति व्यवस्थापितम् ।

अस्याः सूत्ररूपाया आप्तमीमासाया उपरि अष्टशतीनाम्नी व्याख्या वार्तिकभूता गभीरार्थाऽपि नातिविशदा, अष्टसहस्री च सुविशदाऽपि न सर्वगम्येति विभाव्य काशीहिन्दूविश्वविद्यालये प्राच्यविद्या-धर्मविज्ञान-सकायस्य दर्शनविभागे बौद्धदर्शनशास्त्रप्राध्यापक पण्डितश्रीमदुदयचन्द्रो जैन· महता परिश्रमेण दुर्बोधमपि विषय निजया प्राञ्जलया सरलया च शैल्या पाठकाना सुबोध कुर्वन् राष्ट्रभाषायां तत्त्वदीपिकानाम्ना व्याख्या-ग्रन्थ रचितवान् इति महत· सन्तोषस्य विषय । नूनमनेन कार्येण अस्य विदुष· न केवलं जैनदर्शनस्य प्रत्युत इतरभारतीयदर्शनानामपि मर्मज्ञता प्रस्फुटीभवति । अस्य विदुष उत्तरोत्तरामभिवृद्धि हृदयेनाभिकामयते—

काशीहिन्दूविश्वविद्यालय
वाराणसी
१०–१–७५

केदारनाथत्रिपाठी
दर्शनविभागाध्यक्ष
प्राच्यविद्या-धर्मविज्ञानसकाये

Foreword

It gives me great pleasure to write a few words in connection with the work of Shri Udaya Chandra Jain who is a mature scholar and experienced teacher He is a scholar not only of Jainism but also of Buddhism and other Indian systems and his scholarship is reflected in this work which is a Hindi commentary on the Āptamīmāṁsā of Ācharya Samantabhadra The author has profusely drawn upon the Astaśatī of Ācārya Akalanka as well the Asta-Sāhasrī of Ācārya Vidyananda in his commentary He has also availed of every opportunity to discuss other systems too I am happy to say that he has done his job excellently well and deserves our congratulations

Though Āptamimamsa is primarily concerned with the object of examining the problems concerning the Āpta (authoritative person) its aim is also to lead us to *syādvāda* as it tries to distinguish between *samyak upadeśa* and *mithyā upadeśa* Jainism and Buddhism both reject the authority of the Vedas and both deny the existence of creator God, but both agree in accepting the authority of the Āpta The question therefore arises as to who can be regarded as an Āpta The Jaina answer is that an Āpta is a person who has three qualities he knows, he is free from raga-dveśa and is interested in the good of others A person lacking any one of these virtues is likely to be unreliable consciously or unconsciously The main problem here is concerning the knowledge of the *Āpta* Can any person who is less than omniscient be reliable ? It seams to us that anyone who is not omniscient can neither know the truth nor can he know what is really good This is why it has become necessary for all religions to accept the possibility of omniscience whether as belonging to spiritually advanced souls or to Iśvara

The Mimāmsakas attribute omniscience to Vedas but reject the possibility of omniscience for man or any such being as Iśvara Probably they fear that if the possiblity of human omniscience is accepted, the Vedas would become redundant The advaitin admits

the possibility of omniscience for man without fearing that it would make the Śruti redundant, because it holds that man can be *sarvajña* only with the help of Śruti It may be, however, noted that *sarvajñatva* is understood in two senses as seems to be hinted in the expression *yo sarvajñah sarvavit* Sarvajñatva may mean knowing the essence or reality of everything Knowing Brahman as the reality of everything (*satyasya satyam*) is knowing everything Sarvajñatva may also mean knowing the particular details of everything The mimamsa objects to the concept of *sarvajñatva* in the latter sense Is it possible for man with all his finitude to know everything ? If it is possible, can one *sarvajña* deffer from another *sarvajña* ? That Kapil and Gautam differ shows that neither is *sarvajña*. While this objection seems to be sound, there is a counter-objection which is worth considering How is it possible to deny *sarvajñatva* in the case of all ? One may deny it in the case of A, B and C but how can anyone deny it in the case of all ? It seems that it requires a *sarvajña* to deny *sarvajñatva* in the case of all persons, past, present and future This is how the debate goes on and it seems to us that one has to depend only on faith for the acceptance of *sarvajñatva* But so far as *sarvajñatva* in the sense of knowing the essence or reality of everything is concerned, it seems to be quite intelligible even intellectually

A word may be said about *syādvāda*, because the last few chapters of the book are devoted to a vindication of this doctrine. Most of the systems of Indian philosophy are realists—Sāmkhya-Yoga, Nyāya-Vaiśesika, Purvamimāmsā, the theistic schools of Vedānta and the Hinayāna systems of Buddhism Jainism too belongs to the same class. Every realism has two features it is empiricistic and it is not able to accept anything as unreal or false Jainism too shares those features, its additional feature is that it regards other schools as ekāntavādin I think this is a fitting reply to other realists If all experience has to be accepted, then syādvāda becomes inevitable The credit of Jainism is that it develops a complete logic for it The only question that arises in this context is whether the logic applies to absolutism also Absolutism of the type of Advaitism and the Mādhyamika is not one view (bhanga) among other views and does not refer to one thing or one aspect among other

things or aspects Rather it is a transcendence of all views, while Jainism may be regarded as a synthesis of all views. If realism is to be accepted why not syādvāda ?

Shri Udaya Chandraji has earned the gratitude of all interested in Indian Philosophy and specially those interested in Jainism by writing this valuable book I am sure it will be appreciated by all the general readers as well as by specialists

R. K. Tripathi D Litt.
Professor & Head of the
Department of Philosophy
Banaras Hindu University

Varanasi
15-1-75

हिन्दी-सार

प्रौढ विद्वान् और अनुभवी प्राध्यापक श्री उदयचन्द्र जैनके इस कार्यके विषय मे कुछ लिखनेसे मुझे आनन्दका अनुभव हो रहा है। वे केवल जैनदर्शनके ही विद्वान् नही हैं किन्तु बौद्धदर्शन और अन्य भारतीय दर्शनोके भी विद्वान् है और आचार्य समन्तभद्रकी आप्तमीमांसाकी प्रस्तुत हिन्दी व्याख्यामे उनकी विद्वत्ता प्रतिबिम्बित हुई है। लेखकने इस व्याख्यामे आचार्य अकलंककी अष्टशती और आचार्य विद्यानन्दकी अष्टसहस्रीका व्यापकरूपसे उपयोग किया है। मुझे यह कहनेमे प्रसन्नता हो रही है कि उन्होने इस कार्यको बहुत ही उत्तमरूपसे सम्पन्न किया है और इसके लिए वे बधाईके पात्र है। श्री उदयचन्द्र जैनने इस मूल्यवान् ग्रन्थको लिखकर उन सबकी कृतज्ञता प्राप्त कर ली है जो भारतीय दर्शनमे और विशेषरूपसे जैनदर्शनमे रुचि रखते है।

आप्तमीमासाका विषय आप्तविषयक समस्याओकी समीक्षा करना है। इसका उद्देश्य स्याद्वादकी सस्थिति भी है। जैनदर्शन और बौद्धदर्शन दोनो ही वेदके प्रामाण्यका तथा सृष्टिकर्ता ईश्वरका निषेध करते हैं, किन्तु दोनो ही आप्तकी सत्ताको स्वीकार करते हैं। जैनदर्शनके अनुसार आप्तमे सर्वज्ञता, वीतरागता और हितोपदेशिता ये तीन गुण होना आवश्यक है। जो सर्वज्ञ नही है वह सत्य और शिवको नही जान सकता है। मीमासक पुरुषकी सर्वज्ञताका निषेध करके वेदकी सर्वज्ञताका प्रतिपादन करते हैं। उन्हें भय है कि यदि पुरुषकी सर्वज्ञताको मान लिया गया तो वेद व्यर्थ हो जायेंगे।

'सर्वज्ञता' शब्दका प्रयोग दो अर्थोमे किया जा सकता है—(१) प्रत्येक वस्तुके सार (मूल तत्त्व) को जान लेना सर्वज्ञता है। जैसे 'ब्रह्म प्रत्येक वस्तुका सार है' ऐसा जान लेना प्रत्येक वस्तुका जान लेना है और यही सर्वज्ञता है। (२) प्रत्येक वस्तुके विषयमे विस्तृत ज्ञान प्राप्त करना सर्वज्ञता है। मीमांसक दूसरे प्रकारकी सर्वज्ञताका निषेध करते है। उनके अनुसार पुरुष अपनी सीमित शक्तियोके कारण सर्वज्ञ नही हो सकता है। यहाँ यह विचारणीय है कि कुछ व्यक्तियोके विषयमे सर्वज्ञताका निषेध किया जा सकता है, किन्तु सबकेविषयमे सर्वज्ञताका निषेध नही किया जा सकता। क्योकि सबके विषयमे सर्वज्ञताका निषेध सर्वज्ञ ही कर सकता है।

स्याद्वादके विषयमे भी कुछ कहना आवश्यक है। क्योकि स्याद्वादकी सस्थिति आप्तमीमासाका उद्देश्य है। साख्य-योग, न्याय-वैशेषिक, पूर्व-मीमांसा, वेदान्त और हीनयान ये यथार्थवादी दर्शन है। जैनदर्शन भी यथार्थवादी दर्शन है। यथार्थवादकी दो विशेषताएँ है—(१) यह अनुभववादी होता है और (२) यह किसी वस्तुको असत्य या मिथ्या नही मानता है। जैनदर्शन भी इन विशेषताओको मानता है। इसके अतिरिक्त जैनदर्शनकी विशेषता यह भी है कि वह अन्य दर्शनोको एकान्तवादी मानता है और मेरे विचारसे ऐसा मानना यथार्थवादियोके लिए उचित उत्तर है। क्योकि यदि सब अनुभवोको स्वीकार करना है तो स्याद्वादको मानना अनिवार्य है। और यह सुप्रसिद्ध है कि जैनदर्शनने स्याद्वादविषयक न्यायशास्त्रका पूर्ण विकास किया है। स्याद्वादको स्वीकार किये विना यथार्थवादको स्वीकार नही किया जा सकता है। जैनदर्शनमें स्याद्वादके अनुसार अन्य समस्त दृष्टियोका समन्वय उपलब्ध होता है।

वाराणसी
१५–१–७५

(डॉ०) रमाकान्त त्रिपाठी
प्रोफेसर एवं अध्यक्ष, दर्शनविभाग
काशी हिन्दू विश्वविद्यालय

पुरोवाक्

किसी दर्शनके प्रस्थान को साङ्गोपाङ्ग समझनेके लिये सर्वप्रथम उसकी अस्तित्वसम्बन्धी अवधारणाको समझना आवश्यक होता है। अस्तित्वसे अभिप्राय जीवनके अस्तित्वसे है। जीवनकी व्याख्याके लिये जगत्की भी व्याख्या करनी पडती है। इसलिये जीवन और उससे सम्बद्ध जगत की व्याख्यासे पूरे अस्तित्वकी व्याख्या हो जाती है। यदि जीवन-अस्तित्व-दृष्टि शाश्वतवादी या स्थिरवादी है तो अवश्य ही जीवन और जगत्के उपादान कारणोमे शाश्वत एव स्थिर तत्त्व स्वीकार करने पडेंगे। यदि जीवन-दृष्टि अनित्यवादी एव परिवर्तनशील है, तो उसके कारण भी अवश्य ही अनित्य, क्षणिक एव गतिशील होगे। भारतीय दर्शनोमे वस्तुकी व्याख्याके द्वारा साक्षात् या परम्परया जीवनकी ही व्याख्या की जाती है। भारतीय दर्शनोमे वस्तु या सत्ताके सम्बन्धमे कुछ सिद्धान्त सामान्यवस्तुवादी है और कुछ विशेषवादी। सामान्यवादी सत्ता को अनुगत या साधारण रूपमे देखता है, और विशेषवादी वस्तुओकी सत्ता को उसकी असाधरणता या ऐकान्तिक विशेषतामे पहचानता है। सामान्यवादी दर्शनोका परिणमन अन्ततोगत्वा महासामान्य (अखण्डता) मे होता है, और विशेषवाद कालिक तथा दैशिक सूक्ष्मताके साथ-साथ अन्ततोगत्वा अनस्तित्ववादमे पर्यवसित होता है। मोटे तौरसे कहा जाय तो सामान्यसद्वाद सांख्य, न्याय और मीमासासे चलकर वेदान्तके महासामान्य-सत्तामे विकसित हुआ और विशेषवाद वैशेषिक, वैभाषिक और सौत्रान्तिकके मार्गसे आचार्य नागार्जुनके अनस्तित्ववादमे पर्यवसित हुआ।

उपर्युक्त दोनो प्रमुख दार्शनिक यात्राओका प्रारम्भ हुआ था, बाह्य-जगत्के अस्तित्वको परमार्थत सत्य मानकर, किन्तु पर्यवसान हुआ जगत्के मिथ्यात्व या अलीकत्वमे। इस स्थितिमे प्रश्न यह उठता है कि जगत्के मिथ्यात्व या अलीकत्वको स्वीकार करनेपर क्या जीवनकी पूरी व्याख्या सम्पन्न हो जाती है? इसका दार्शनिक उत्तर 'हाँ' और 'न' दोनो हो सकता है। यदि यह मानकर चले कि जगत्की पारमार्थिक सत्ताके विना जीवनकी व्याख्या नही हो सकती तो इस स्थितिमे केवल

सामान्यवादी और केवल विशेषवादीके पास उसका समुचित उत्तर नही रह जाता। इसके सम्यक् समाधानके लिए अन्य दर्शनोको एकान्तवादी दृष्टिसे हटकर अनेकान्तवादकी शरण लेनी पडेगी।

अनेकान्तवाद स्वीकार करनेके साथ ही अस्तित्वका एक ऐसा स्वरूप सामने आता है, जो सामान्यवाद और विशेषवादसे अत्यन्त भिन्न है। इस अपरिमित तत्त्वको समझानेके लिए जैन आचार्योने नयी परिभाषा तथा शब्दावलियोका आविष्कार किया। स्याद्वाद और उसका सप्तभङ्गीनय इसी अस्तित्वकी व्याख्या करनेमे सचेष्ट है। किन्तु इन सारी उपपत्तियोसे अस्तित्वकी वास्तविकताका सम्यक् आकलन हो जाय तथा तत्त्व-निश्चयके लिये अन्तिम प्रमाणके रूपमे उसे स्वीकार कर लिया जाय, इन पर अनेकान्तवादी आचार्योको भी पूरा भरोसा नही था। इस तथ्य को वे समझते थे कि तत्त्वावगाहन एक आध्यात्मिक प्रतिभाका क्षेत्र है, जिसके साक्षात्कारमे शाब्दिक एव तार्किक उपपत्तियाँ एक सीमाके बाद चरितार्थ नही होती। इसके लिए उन्होने 'सर्वज्ञता' को प्रमाणके रूपमे स्वीकार किया। प्रमाणभूत सर्वज्ञतासे उनका अभिप्राय ईश्वर या वेदोकी सर्वज्ञतासे नही था, अपि तु आवरण-प्रहीणताके आधार पर मानव-सर्वज्ञतासे रहा है, जिसे प्राप्त कर वर्धमान 'महावीर' हुए थे।

इस प्रकारकी सर्वज्ञतासे प्रमाणित अनेकान्त तत्त्वको सर्वसामान्यके समक्ष प्रस्तुत करनेके लिए शास्त्रोमे सप्तभङ्गीनयका प्रयोग-कौशल दिखाया गया है। अनेकानेक दृष्टि-बन्धोमे उलझी हुई जनताको अनेकान्तके अध्यात्मतत्त्वको समझानेके प्रसगमे आचार्योने उसे भेदाभेदात्मक, सामान्यविशेषात्मक, भावाभावात्मक, उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यात्मक और द्रव्य-पर्यायात्मक आदि शब्दोसे अभिहित किया और उसे युक्तिसगत करनेके लिए तार्किक उपपत्तियोका भरपूर उपयोग किया। इन शब्दोके प्रयोगके बिना जैन-दर्शनके प्रस्थानको समझना एक ओर कठिन था तो दूसरी ओर उन्ही शब्दोके प्रयोग करनेसे यह भ्रम भी होने लगा कि स्याद्वाद परस्पर विरोधी तत्त्वोके एकत्रीकरणका तार्किक प्रयासमात्र है। इन्ही विरोधी परिस्थितियोके बीच स्याद्वाद पर सभावनावादी, कदाचिद्वादी और अपेक्षावादी होनेका आक्षेप खडा किया जाता है। इस भ्रमसे अनेकान्तवादका पृथक् दार्शनिक प्रस्थानके रूपमें अस्तित्वकी और जीवनदृष्टिकी जो उत्कृष्टतम अवधारणा है, उसमें कमी आना सभव है। वास्तवमे अनेकान्तवाद एकान्तवादी दृष्टियोंकी व्यावृत्तिके द्वारा विधिमुखसे अनेकान्तकी आध्यात्मिक

तात्त्विकताको संकेतित करनेकी एक सक्षम दार्शनिक प्रक्रिया है। आचार्य समन्तभद्रका आप्तमीमांसा-ग्रन्थ अनेकान्तवादकी उस विशेष भूमिकाको स्पष्ट करनेके लिए अपने प्रतिपाद्य अनेकान्तभूत अस्तित्वका अनिवार्य सम्बन्ध सर्वज्ञतासे जोडता है। इसी प्रस्थान-भूमिसे चलकर समन्तभद्रने एक ओर अनेकान्तके अन्तरग आध्यात्मिक उत्कर्षको प्रकट किया है और दूसरी ओर अस्तित्वकी वास्तविक अवधारणामे अन्य दर्शनोकी अक्षमता-को प्रकट किया है। आचार्य समन्तभद्रके इस गूढाभिप्रायको समझना बहुत ही कठिन होता यदि अकलकदेव और विद्यानन्द स्वामी जैसे अनेकानेक दर्शनोके पारदृश्वा आचार्योने अपने प्रौढ ग्रन्थ अष्टशती और अष्टसहस्री द्वारा उसका पुङ्खानुपुङ्ख आलोचन न किया होता। आचार्य विद्यानन्दने अष्टसहस्रीमे आठवी-नवमी शताब्दी तकके समस्त प्रमुख भारतीय दार्शनिकोके वादोका अत्यन्त प्रामाणिक उत्थापन किया है और अपनी दृष्टिसे उनकी प्रौढ आलोचना की है। इस प्रकार यह ग्रन्थ प्रामाणिक सूचनाकी दृष्टिसे दर्शनोका आकर-ग्रन्थ है।

आप्तमीमासा, अष्टशती और अष्टसहस्रीका सम्यक् आलोडन कर श्री उदयचन्द्र जैनने सक्षेपमे हिन्दी माध्यमसे आचार्य समन्तभद्र, अकलंक और विद्यानन्दके दर्शन-वैभवका जो प्रस्तुतीकरण किया है, वह उनके दर्शनसम्बन्धी गम्भीर ज्ञानका महत्वपूर्ण निदर्शन है। दार्शनिक जटिलता-को सक्षेप और सुबोध बनाकर वास्तवमे उन्होने इस विषयमे प्रवेशके लिए राजमार्ग खोल दिया है।

वाराणसी
२०–१–७५

जगन्नाथ उपाध्याय
प्रोफेसर एव अध्यक्ष, पालिविभाग
सस्कृत विश्वविद्यालय

प्रस्तावना-विषय-अनुक्रमणिका

प्रस्तावना विषय-अनुक्रमणिका

नय विमर्श

अनेकान्त विमर्श

स्याद्वाद विमर्श

सप्तभंगी विमर्श

प्रस्तावना

ग्रन्थ-नाम

आचार्य समन्तभद्रने अपनी इस कृतिका नाम 'आप्तमीमांसा' बतलाया है[1]। इसीको अष्टशती-भाष्यकार अकलकदेवने 'सर्वज्ञ-विशेष-परीक्षा' कहा है[2]। अष्टसहस्रीके रचयिता आचार्य विद्यानन्दने भी इसका 'आप्तमीमासा' यह नाम स्वीकार किया है[3]।

इसका दूसरा नाम देवागम भी है। प्राचीन ग्रन्थकारोने प्रायः इसी नामसे इसका उल्लेख किया है। अकलकदेवने अष्टशती-भाष्यके प्रारभमे इसका यही नाम दिया है[4]। आचार्य विद्यानन्दने भी अष्टसहस्रीमे इसका देवागम नाम स्वीकार किया है[5]।

इसीप्रकार वादिराज[6], हस्तिमल्ल[7], शुभचन्द्र[8] आदि ग्रन्थकारोने भी समन्तभद्रकी इस महत्त्वपूर्ण कृतिका इसी नामसे उल्लेख किया है। यथार्थमे जैसे भक्तामर, कल्याणमन्दिर, एकीभाव आदि स्तोत्र आद्य पदोसे प्रारम्भ होनेके कारण उन नामोसे प्रसिद्ध है, वैसे ही 'देवागम' इस पदसे प्रारम्भ होनेके कारण यह कृति देवागम नामसे प्रसिद्ध है। आचार्य समन्तभद्रकी अन्य कृतियाँ भी दो नामोसे प्रसिद्ध है। जैसे युक्त्यनुशासन (वीरजिनस्तोत्र), स्वयम्भूस्तोत्र (समन्तभद्रस्तोत्र),

---

१. इतीयमाप्तमीमासा विहिता हितमिच्छताम्। आप्तमी० का० ११४

२. विहितेयमाप्तमीमासा सर्वज्ञविशेषपरीक्षा। अष्टश० अष्टस० पृ० २९४

३. शास्त्रावताररचितस्तुतिगोचराप्तमीमासितं कृतिरलंक्रियते मयास्य। अष्टस० पृ० १

श्रीमत्समन्तभद्रस्वामिभिर्देवागमाख्याप्तमीमासाया प्रकाशनात्। आप्तपरीक्षा पृ० २६२

४. कृत्वा विव्रियते स्तवो भगवता देवागमस्तत्कृतिः। अष्टशती प्रारम्भिक पद्य २

५. इति देवागमाख्ये स्वोक्तपरिच्छेदे शास्त्रे। अष्टस० पृ० २९४

६ स्वामिनश्चरित तस्य कस्य नो विस्मयावहम्।
देवागमेन सर्वज्ञो येनाद्यापि प्रदर्श्यते ॥ पार्श्वचरित

७ देवागमनसूत्रस्य श्रुत्या सद्दर्शनान्वितः। विक्रान्तकौरव

८ समन्तभद्रो भद्रार्थो भातु भारतभूषण.।
देवागमेन येनात्र व्यक्तो देवागम कृत. ॥ पाण्डवपुराण

स्तुतिविद्या (जिनशतक) और रत्नकरण्डश्रावकाचार (समीचीनधर्मशास्त्र) आप्तमीमासा दश परिच्छेदोमे विभक्त है और ये परिच्छेद विषय-विभाजन की दृष्टिसे बनाये गये है। अकलकदेवने भी इन परिच्छेदोका समर्थन किया है[1]। यह कृति पद्यात्मक है और दार्शनिक शैलीमे रची गयी है। उस समय दार्शनिक रचनाएँ प्राय पद्यात्मक और इष्टदेव की स्तुतिरूपमे रची जाती थी। नागार्जुन, वसुबन्धु आदि दार्शनिकोकी रचनाएँ इसीप्रकारकी उपलब्ध होती हैं। अत. आचार्य समन्तभद्रने स्वयम्भूस्तोत्र, युक्त्यनुशासन और आप्तमीमासा ये तीन स्तोत्र पद्यात्मक एव दार्शनिक शैलीमे बनाये हैं।

आप्तमीमासाकी व्याख्याएँ

वर्तमानमे आप्तमीमासा पर सस्कृतमे तीन व्याख्याएँ उपलब्ध है— १ अष्टशती (आप्तमीमासाभाष्य) २ अष्टसहस्री (आप्तमीमासालकार, देवागमालङ्कार) और ३ आप्तमीमासावृत्ति (देवागमवृत्ति)

१ **अष्टशती**—इसके रचयिता आचार्य अकलक है। यह अत्यन्त क्लिष्ट और गूढ रचना है। प्रत्येक परिच्छेदके अन्तमे समाप्तिपुष्पिका-वाक्यमे इसका 'आप्तमीमासाभाष्य'के नामसे उल्लेख हुआ है[2]। आचार्य विद्यानन्दने अष्टसहस्रीके तृतीय परिच्छेदके प्रारम्भमे ग्रन्थकी प्रशसामे जो पद्य दिया है, उसमे उन्होने इसका नाम अष्टशती निर्दिष्ट किया है[3]। सभवत आठ सौ श्लोक प्रमाण रचना होनेसे इसे उन्होने अष्टशती कहा है। इसका प्रत्येक स्थल अत्यन्त क्लिष्ट और गूढ है। इसके तात्पर्यको अष्टसहस्रीके द्वारा ही जाना जासकता है।

२ **अष्टसहस्री**[4]—यह आचार्य विद्यानन्दकी महत्त्वपूर्ण रचना है।

---

१ स्वोक्त परिच्छेदे शास्त्रे। अष्टश० अष्टस० पृ० २९४

२ इत्याप्तमीमासाभाष्ये प्रथम. परिच्छेद।

३ अष्टशती प्रथितार्था साष्टसहस्री कृतापि सक्षेपात्।
विलसदकलङ्कधिषणै प्रपञ्चनिचितावबोद्धव्या॥

४ सबसे पहले इसका प्रकाशन सन् १९१५में सेठ नाथारंगजी गाधीके पुत्रो द्वारा निर्णयसागर प्रेस बम्बईसे हुआ था। प्रसन्नताकी बात है कि पूज्य आर्यिका १०५ ज्ञानमती माताजी कृत हिन्दी अनुवादके साथ अब इसका प्रकाशन श्री जैन त्रिलोक शोध सस्थान द्वारा कई भागोमें हो रहा है। और इसके प्रथम भागका विमोचन अक्टूबर १९७४ में हो चुका है।

इसका आप्तमीमांसालकार, आप्तमीमांसालंकृति, देवागमालंकार और देवागमालंकृति इन नामोसे भी उल्लेख किया गया है। प्रत्येक परिच्छेद-के अन्तमे जो पुष्पिकावाक्य आते हैं उनमे इसका नाम आप्तमीमांसा-लंकृति दिया है[१]। द्वितीय परिच्छेदके प्रारम्भमे व्याख्याकारने जो पद्य दिया है उसमे इसका नाम 'अष्टसहस्री' कहा है[२]। सभवत आठ हजार श्लोक प्रमाण रचना होनेसे इसका नाम अष्टसहस्री हुआ है। आप्त-परीक्षामें इसे देवागमालकृति और देवागमालंकार भी कहा है[३]। यह व्याख्या अत्यन्त विस्तृत और प्रमेयबहुल है। इसमे अष्टशतीको आत्मसात् कर लिया गया है। मुद्रित अष्टसहस्री मे यदि कोई भेद सूचक चिह्न न रखा जाय तो पृथक्से अष्टशतीकी पहिचान होना कठिन है। अष्टसहस्रीके विना अष्टशतीका गूढ रहस्य समझमे नही आसकता है। इन व्याख्याओके अतिरिक्त अष्टसहस्रीपर लघु समन्तभद्र (विक्रमकी १३वी शताब्दी) ने 'अष्टसहस्रीविषमपदतात्पर्यटिप्पण', और श्वेताम्बर विद्वान् यशोविजय (१८वी शताब्दी) ने 'अष्टसहस्रीतात्पर्यविवरण' नामक टीकाएँ लिखी हैं, जो अष्टसहस्रीके गूढ पदो, वाक्यो और स्थलो का स्पष्टीकरण करती है।

३. **आप्तमीमांसावृत्ति**[४]—यह आप्तमीमासाकी अल्प परिमाणकी व्याख्या है। यह न तो अष्टशतीके समान गूढ है और न अष्टसहस्रीके समान विशाल और गम्भीर है। इसके रचयिता आचार्य वसुनन्दि है। इन्होने वृत्तिके अन्तमे स्वय लिखा है कि मैने अपने उपकारके लिए ही इस देवागमका सक्षिप्त विवरण लिखा है[५]।

आचार्य विद्यानन्दने अष्टसहस्रीके अन्तमे अकलकदेवके समाप्ति

---

१ इत्याप्तमीमासालंकृतौ प्रथम परिच्छेद ।

२. श्रोतव्याष्टसहस्री श्रुतै किमन्यै सहस्रसख्यानै ।
विज्ञायते ययैव स्वसमयपरसमयसद्भाव ॥ अष्टस० पृ० १९७

३ आप्तपरीक्षा पृ० २३३, २६२

४ सनातन जैन ग्रन्थमाला काशीसे सन् १९१४में अकलंकदेवकी अष्टशतीके साथ आचार्य वसुनन्दिकी वृत्तिका प्रकाशन हुआ था।

५. श्रीमत्स्वामिसमन्तभद्राचार्यस्य देवागमाख्या कृते. संक्षेपभूतं विवरणं कृतं श्रुतविस्मरणशीलेन वसुनन्दिना जडमतिना आत्मोपकाराय ।
आप्तमीमासावृत्ति पृ० ५०

मगलके पूर्व 'केचिदिद मगलवचनमनुमन्यन्ते' शब्दोके साथ आप्तमीमासाके किसी व्याख्याकारका 'जयति जगति' आदि समाप्ति मगल पद दिया है। उससे प्रतीत होता है कि अकलकसे पूर्व भी आप्तमीमासापर किसी आचार्यकी व्याख्या रही है। लघु समन्तभद्रने अपने टिप्पणमे वादीभसिंह द्वारा आप्तमीमासाके उपलालन करनेका उल्लेख किया है[1]। इससे प्रतीत होता है कि वादीभसिंहने आप्तमीमासापर कोई व्याख्या लिखी थी, किन्तु वह वर्तमानमे अनुपलब्ध है।

अचार्य विद्यानन्दने अष्टसहस्रीके अन्तमे एक श्लोक लिखा है,[2] जिसमे अपनी अष्टसहस्रीको कुमारसेनकी उक्तियोसे वर्धमान बतलाया है। इसका तात्पर्य यही है कि कुमारसेन नामक अचार्यने आप्तमीमांसा-पर कुछ लिखा था, और विद्यानन्दने उससे लाभ उठाया था। उसी श्लोकमे अष्टसहस्रीको कष्टसहस्री भी कहा है। इससे ज्ञात होता है कि अष्टसहस्रीकी रचनामे हजारो कष्टोको सहन करना पड़ा था। इसका अध्ययन भी कष्टकारी है। अर्थात् कोई जिज्ञासु हजारो कष्ट उठाकर ही अष्टसहस्रीका अध्ययन कर सकता है।

आप्तमीमांसाकी हिन्दी व्याख्याएँ

इसके पहले आप्तमीमासाकी तीन हिन्दी व्याख्याएँ लिखी गयी हैं—

१ **हिन्दी वचनिका**—विक्रमकी उन्नीसवी शताब्दीके प्रसिद्ध विद्वान् जयपुर निवासी पं० जयचन्द्र जी छावडाने विक्रम सम्वत् १८८६ मे आप्तमीमासाकी हिन्दी वचनिका लिखी थी। इसका प्रकाशन ५० वर्ष पूर्व अनन्तकीर्ति ग्रन्थमाला बम्बईसे हुआ था। इसकी भाषा ढूढारी (राज-स्थानी हिन्दी) है। और अब यह प्राय' अप्राप्य है।

२ **हिन्दी भाष्य**—विक्रमकी बीसवी शताब्दीके प्रसिद्ध साहित्य-सेवी तथा समन्तभद्र-भारतीके मर्मज्ञ प० जुगलकिशोर जी मुख्तारने देवागम अपर नाम आप्तमीमासाका हिन्दी भाष्य (मूलानुगामी हिन्दी अनुवाद) लिखा है। इसका प्रकाशन वीरसेवामन्दिर-ट्रस्टसे सन् १९६७ मे हुआ है।

३ **हिन्दी विवेचन**—श्री प० मूलचन्द्र जी शास्त्रीने आप्तमीमासा-

---

१. श्रीमता वादीभसिंहेनोपलालितामाप्तमीमासाम्। अष्टस० टिप्पण पृ० १

२. कष्टसहस्री सिद्धा साष्टसहस्रीयमत्र मे पुष्यात्।
शश्वदभीष्टसहस्री कुमारसेनोक्तिवर्धमानार्था ॥

का हिन्दी विवेचन लिखा है। इसका प्रकाशन श्री शान्तिवीर दि० जैन संस्थान द्वारा सन् १९७० में हुआ है।

'तत्त्वदीपिका' नामक प्रस्तुत व्याख्या

आप्तमीमांसाकी तत्त्वदीपिका नामक प्रस्तुत हिन्दी व्याख्यामे आप्त-मीमांसा, अष्टशती और अष्टसहस्रीमें समाविष्ट तत्त्वो (विवेचनीय विषयों) का सुचारुरूपसे प्रतिपादन किया गया है। यह व्याख्या न तो अष्टशतीका अनुवाद है और न अष्टसहस्रीका। किन्तु इस व्याख्यामे इस बातका पूर्ण ध्यान रखा गया है कि अष्टशती और अष्टसहस्रीमें प्रतिपादित कोई भी मुख्य तत्त्व (विषय) छूटने न पाये। जो व्यक्ति सस्कृत नही जानते है तथा जिनका दर्शनशास्त्रमे प्रवेश नही है, वे भी इस व्याख्याको पढकर अष्टशती और अष्टसहस्रीके हार्दको सरलता पूर्वक समझ सकते हैं।

'तीर्थकृत्समयाना च परस्परविरोधत.' इस कारिकामे बुद्ध, कपिल आदि तीर्थङ्करोके समयो (आगमो)मे पारस्परिक विरोधकी बात कही गयी है। अत: उक्त विरोधका स्पष्टरूपसे प्रतिपादन करनेके लिए इस कारिकाकी व्याख्यामे न्याय, वैशेषिक, साख्य, योग, मीमांसा, वेदान्त, बौद्ध, चार्वाक, तत्त्वोपप्लववादी और वैनयिकके सिद्धान्तोका सक्षिप्त विवेचन कर दिया गया है। ऐसा करनेसे आचार्य विद्यानन्दकी निम्न-लिखित उक्ति—

> श्रोतव्याष्टसहस्री श्रुतै· किमन्यै. सहस्रसख्यानै.।
> विज्ञायते ययैव स्वसमयपरसमयसद्भाव.॥

चरितार्थ हो जाती है। अर्थात् जिज्ञासुओको उक्त कारिकाकी व्याख्यामे प्रतिपादित न्याय आदि दर्शनोके मूल सिद्धान्तोका बोध सरलतासे हो सकता है। अत: कारिका सख्या ३ की व्याख्याको पढकर स्वसमय (अनेकान्तशासन) और परसमय (न्याय आदि दर्शन)का संक्षेपमे किन्तु स्पष्ट बोध प्राप्त किया जा सकता है। वैसे तो आप्तमीमांसाकी प्रत्येक कारिकामें स्वसमय और परसमयका प्रतिपादन करके स्याद्वाद-न्यायके अनुसार स्वसमयकी स्थापना की गयी है। इस दृष्टिसे प्रत्येक कारिकाकी व्याख्या द्वारा उसमे प्रतिपादित किसी विशिष्ट स्वसमयका स्पष्ट ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है। अत: न्यायशास्त्रके जिज्ञासुओं के लिए अष्टसहस्रीकी तरह 'तत्त्वदीपिका'का अध्ययन भी लाभप्रद

होगा। क्योकि यह व्याख्या अष्टशती और अष्टसहस्रीके आलोकमे लिखी गयी है।

आप्तमीमांसाका मूलाधार

यद्यपि आचार्य समन्तभद्रने ऐसा कोई सकेत नही दिया है कि आप्तमीमासाकी रचनाका आधार 'मोक्षमार्गस्य नेतारम्' इत्यादि मगल श्लोक है, किन्तु आचार्य विद्यानन्दके अनेक उल्लेखोसे यह सिद्ध होता है कि आचार्य समन्तभद्रने उसी आप्तकी मीमासा की है, जिसकी उक्त मगल श्लोकमे वन्दना की गयी है। अकलकदेवने भी इस विषयमे कुछ नही लिखा है। हो सकता है कि आचार्य विद्यानन्दको वैसा लिखनेके लिए कोई आधार प्राप्त रहा हो अथवा उनका स्वयका कोई अनुमान हो। फिर भी आचार्य विद्यानन्दके निम्नलिखित उल्लेख ध्यान देने योग्य है।

१ "शास्त्रावताररचितस्तुतिगोचराप्तमीमासित कृतिः"

अष्टस० पृ० १

२ "शास्त्रारभेऽभिष्टुतस्याप्तस्य　　भगवदर्हत्सर्वज्ञस्यैवान्ययोगव्यवच्छेदेन व्यवस्थापनपरा परीक्षेय विहिता।"　　अष्टस० पृ० २९४

३. "श्रीमत्तत्त्वार्थशास्त्राद्भुतसलिलनिधेरिद्धरत्नोद्भवस्य, प्रोत्थानारभकाले सकलमलभिदे शास्त्रकारै. कृत यत्। स्तोत्र तीर्थोपमान प्रथितपृथुपथ स्वामिमीमासित तत्, विद्यानन्दै स्वशक्त्या　　"

—आप्तपरीक्षा का० १२३ पृ० २६२

४ "इति सक्षेपत शास्त्रादौ परमेष्ठिगुणस्तोत्रस्य मुनिपुङ्गवैर्विधीयमानस्य　　प्रपञ्चतस्तदन्वयस्याक्षेपसमाधानलक्षणस्य　　श्रीमत्समन्तभद्रस्वामिभिर्देवागमाख्याप्तमीमासाया प्रकाशनात्।"

—आप्तपरीक्षा का० १२० पृ० २६१

'मोक्षमार्गस्य नेत्तारम्' इत्यादि मगल श्लोक तत्त्वार्थसूत्रका मगलाचरण है या नही इस विषयमे विद्वानोमे मतभेद है। कुछ विद्वान् इसे तत्त्वार्थसूत्रका मगलाचरण मानते हैं, तो दूसरे विद्वान् कहते है कि यह सर्वार्थसिद्धिका मगलाचरण है। किन्तु डा० दरबारीलालजी कोठियाने अनेक प्रमाणोके आधारसे यह सिद्ध कर दिया है[1] कि उक्त मगल श्लोक

---

१ 'तत्त्वार्थसूत्रका मंगलाचरण' शीर्षक दो लेख, अनेकान्त वर्ष ५ किरण ६, ७, १०, ११।

तत्त्वार्थसूत्रका मगलाचरण है। मै भी इस मतसे सहमत हूँ। निम्न उल्लेखसे भी उक्त मतका समर्थन होता है—'गृद्धपिन्छाचार्येणापि तत्त्वार्थशास्त्रस्यादौ 'मोक्षमार्गस्य नेत्तारम्' इत्यादिना अर्हन्नमस्कारस्यैव परममगलतया प्रथममुक्तत्त्वात् ।' —गो० जी० म० प्र० टी० पृ० ४

यह उल्लेख गोमट्टसार जीवकाण्डकी मन्दप्रबोधिनी टीकाके रचयिता सिद्धान्तचक्रवर्ती आचार्य अभयचन्द्र (१२ वी–१३ वी शताब्दी) का है।

उक्त उल्लेखोसे स्पष्ट है कि तत्त्वार्थशास्त्र (तत्त्वार्थसूत्र) के आरम्भमे जिन 'मोक्षमार्गस्य नेतारम्' आदि तीन असाधारण विशेषणोसे आप्तकी वन्दना शास्त्रकारने की है उसी आप्तकी मीमासा स्वामी समन्तभद्रने आप्तमीमासामे की है ।

आप्तमीमांसाके रचयिता आचार्य समन्तभद्र

समन्तभद्रका व्यक्तित्व

युग प्रधान आचार्य समन्तभद्र स्याद्वादविद्याके सजीवक तथा प्राणप्रतिष्ठापक रहे है। उन्होने अपने समयके समस्त दर्शनशास्त्रोका गभीर अध्ययन करके उनका तलस्पर्शी ज्ञान प्राप्त किया था। यही कारण है कि वे समस्त दर्शनो अथवा वादोका युक्ति पूर्वक परीक्षण करके स्याद्वादन्यायके अनुसार उन वादोका समन्वय करते हुए वस्तुके यथार्थ स्वरूपको बतलानेमे समर्थ हुए थे। इसीलिए आचार्य विद्यानन्दने युक्त्यनुशासनटीकाके अन्तमे—

"श्रीमद्वीर-जिनेश्वरामलगुणस्तोत्र परीक्षेक्षणै.।
साक्षात्स्वामिसमन्तभद्रगुरुभिस्तत्त्व समीक्ष्याखिलम्" ॥

इस वाक्यके द्वारा उन्हे परीक्षेक्षण अर्थात् परीक्षारूपी नेत्रसे सबको देखनेवाला कहा है। यथार्थमे समन्तभद्र बहुत बड़े युक्तिवादी और परीक्षाप्रधान आचार्य थे। उन्होने भगवान् महावीरकी युक्तिपूर्वक परीक्षा करनेके बाद ही उन्हे 'आप्त' के रूपमे स्वीकार किया है। वे दूसरोको भी परीक्षाप्रधान होनेका उपदेश देते थे। उनका कहना था कि किसी भी तत्त्व या सिद्धान्तको परीक्षा किये विना स्वीकार नही करना चाहिए। और समर्थ युक्तियोसे उसकी परीक्षा करनेके बाद ही उसे स्वीकार या अस्वीकार करना चाहिए।

यद्यपि आचार्य समन्तभद्रमे अनेक उत्तमोत्तम गुण विद्यमान थे किन्तु उन गुणोमे वादित्व, गमकत्व, वाग्मित्व और कवित्व ये चार गुण तो

उनमे परम प्रकर्षको प्राप्त थे। उस समय जितने वादी (शास्त्रार्थ करनेमें प्रवीण) थे, गमक (दूसरे विद्वानोकी रचानाओको स्वय समझने और दूसरोंको समझानेमे समर्थ) थे, वाग्मी (अपने वचनचातुर्यसे दूसरोको वशमे करनेवाले) थे और कवि (काव्य या साहित्यकी रचना करने वाले) थे, आचार्य समन्तभद्र उन सबमे सिर पर चूडामणिके समान सर्वश्रेष्ठ थे। इसीलिए जिनसेनाचार्यने आदिपुराणमे कहा है—

कवीना गमकाना च वादीना वाग्मिनामपि।
यश सामन्तभद्रीय मूर्ध्नि चूडामणीयते॥

समन्तभद्र सबसे बडे वादी थे। उनके वादका क्षेत्र सकुचित नही था। उन्होने प्राय सम्पूर्ण भारतवर्षका भ्रमण किया था और सर्वत्र ही उन्हे वादमे विजय प्राप्त हुई थी। वे कभी इस बातकी प्रतीक्षामे नही रहते थे कि कोई दूसरा उन्हे वादके लिए निमत्रण दे। इसके विपरीत उन्हे जहाँ कही किसी महावादी अथवा वादशालाका पता चलता था तो वे वहाँ पहुँचकर और वादका डका बजाकर विद्वानोको वादके लिए स्वत. आमन्त्रित करते थे। वहाँ स्याद्वादन्यायकी तुलामे तुले हुए उनके युक्तिपूर्ण भाषणको सुनकर श्रोता मुग्ध हो जाते थे और किसीको भी उनका कुछ भी विरोध करते नही बनता था। इस प्रकार आचार्य समन्तभद्र भारतके पूर्व, पश्चिम, दक्षिण और उत्तरके प्राय सभी प्रमुख स्थानोमे एक अप्रतिद्वन्दी सिहके समान निर्भयताके साथ वादके लिए घूमे थे। एक बार वे घूमते हुए करहाटक नगरमे पहुँचे थे और उन्होने वहाँके राजाके समक्ष अपना वादविषयक जो परिचय दिया था वह श्रवणबेलगोलके शिलालेख न० ५४ मे निम्न प्रकारसे उपलब्ध है—

पूर्वं पाटलिपुत्रमध्यनगरे भेरी मया ताडित्ता,
पश्चान्मालवसिन्धुठक्कविषये काचीपुरे वैदिशे।
प्राप्तोऽह करहाटक बहुभट विद्योत्कटं सकटम्,
वादार्थी विचराम्यह नरपते शार्दूलविक्रीडितम्॥

वे करहाटक पहुँचनेसे पहले पाटलिपुत्र (पटना) मालव, सिन्धु, ठक्क (पजाब) काचीपुर (काजीवरम्) और वैदिश (विदिशा)मे पहुँच चुके थे। समन्तभद्रके देशाटनके सम्बन्धमे एम० एस० रामस्वामी आयगर अपनी (Studies in South Indian Jainism) नामक पुस्तकमे लिखते है—

"यह स्पष्ट है कि समन्तभद्र एक बहुत बड़े धर्म प्रचारक थे,

जिन्होंने जैन सिद्धान्तों और जैन आचारोको दूर-दूर तक विस्तारके साथ फैलानेका उद्योग किया है। और जहाँ कही वे गये उन्हे दूसरे सम्प्रदायोकी ओरसे किसी भी विरोधका सामना नही करना पड़ा।''

समन्तभद्र वाराणसी भी आये थे। काशी नरेशके समक्ष अपना परिचय देते हुए उन्होने कहा था—

आचार्योऽहं कविरहमह वादिराट् पण्डितोऽहम्,
दैवज्ञोऽहं भिषगहमह मान्त्रिकस्तान्त्रिकोऽहम्।
राजन्नस्यां जलधिवलयामेखलायामिलाया-
माज्ञासिद्ध किमिति बहुना सिद्धसारस्वतोऽहम्॥

हे राजन्! मै आचार्य हूँ, कवि हूँ, शास्त्रार्थियोमे श्रेष्ठ हूँ, पण्डित हूँ, ज्योतिषी हूँ, वैद्य हूँ, मान्त्रिक हूँ, तान्त्रिक हूँ। अधिक क्या, इस सम्पूर्ण पृथिवीमे मै आज्ञासिद्ध और सिद्धसारस्वत हूँ।

आचार्य समन्तभद्रके उक्त दश विशेषणोमेसे अन्तिम दो विशेषण अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। आज्ञासिद्धका अर्थ है कि जो आज्ञा दे अर्थात् कहे वही सिद्ध हो जाय। सिद्धसारस्वतका अर्थ है कि उन्हे सरस्वती देवी सिद्ध थी। समन्तभद्रकी सर्वत्र सफलता अथवा विजयका रहस्य भी इसी मे छिपा हुआ है। उनके वचन स्याद्वादकी तुलामे तुले हुए होते थे। दूसरोको कुमार्गपर चलते हुए देखकर उन्हे बड़ा ही कष्ट होता था। अत· स्वात्महित साधन करनेके बाद दूसरोका हित साधन करना ही उनका प्रधान कार्य था।

विक्रमकी नवमी शताब्दीके आचार्य जिनसेनने हरिवशपुराणमे समन्तभद्रके वचनोको वीर भगवान्के वचनोके समान प्रकाशमान बतलाया है[1]। अकलकदेवने अष्टशतीके प्रारम्भमे यह स्पष्ट घोषित किया है[2] कि समन्तभद्रके वचनोसे उस स्याद्वादरूपी पुण्योदधि तीर्थका प्रभाव कलिकालमे भी भव्य जीवोके आन्तरिक मलको दूर करनेके लिए सर्वत्र व्याप्त हुआ है, और जो सर्व पदार्थो तथा

---

१ वच. समन्तभद्रस्य वीरस्येव विजृम्भते।

२ तीर्थं सर्वपदार्थतत्त्वविषयस्याद्वादपुण्योदधे,
भव्यानामकलंकभावकृतये प्राभावि काले कलौ।
येनाचार्यसमन्तभद्रयतिना तस्मै नम· सन्ततम्,
कृत्वा विव्रियते स्तवो भगवतां देवागमस्तत्कृति·

तत्त्वोंको अपना विषय किये हुए है। उन्होंने समन्तभद्रको भव्यैकलोक-नयन अर्थात् भव्यजीवोंके हृदयोंमें स्थित अज्ञानान्धकारको दूर करके अन्त प्रकाश करने तथा सन्मार्ग दिखलानेवाला अद्वितीय सूर्य और स्याद्वाद मार्गका पालक भी बतलाया है[१]। शिवकोटि आचार्यने समन्त-भद्रको भगवान् महावीरके शासनरूपी समुद्रको बढ़ानेवाला चन्द्रमा लिखा है[२]। वीरनन्दी आचार्यने चन्द्रप्रभचरितमें लिखा है कि मोतियोंकी मालाकी तरह समन्तभद्र आदि आचार्योंकी भारती दुर्लभ है[३]।

तिरुमकूडलुनरसीपुरके शिलालेख नं० १०५ में भी समन्तभद्रका स्तवन इस प्रकार किया गया है—

> समन्तभद्र सस्तुत्य कस्य न स्यान्मुनीश्वर ।
> वाराणसीश्वरस्याग्रे निर्जिता येन विद्विप ॥

अर्थात् वे समन्तभद्र मुनीश्वर किसके द्वारा सस्तुत्य नही है जिन्होंने वाराणसीके राजाके समक्ष शत्रुओं (जिनशासनसे द्वेष रखनेवाले प्रतिवा-दियों)को पराजित किया था।

उपरिलिखित उल्लेखोंसे समन्तभद्रके व्यक्तित्वका ज्ञान पूर्णरूपसे हो जाता है। किन्तु यह जिज्ञासा बनी ही रहती है कि इतने प्रभावशाली मूर्धन्य आचार्यका जन्म कहाँ हुआ था, उनके माता-पिता कौन थे, उनका कुल, जाति आदि क्या थी। इन प्रश्नोंका उत्तर सरल नही है। इसका कारण यह है कि ख्यातिकी चाहसे निरपेक्ष प्राचीन शास्त्रकारोंने अपने किसी भी ग्रथमें अपना कुछ भी परिचय नही लिखा है। फिर भी उपलब्ध अन्य किंचित् सामग्रीके आधारपर समन्तभद्रके विषयमें जो थोडीसी जानकारी प्राप्त हुई वह निम्न प्रकार है।

श्रवणबेलगोलके विद्वान् श्री दोर्बलि जिनदास शास्त्रीके शास्त्रभण्डारमें सुरक्षित आप्तमीमासाकी एक प्राचीन ताडपत्रीय प्रतिके निम्नलिखित पुष्पिकावाक्य —'इति श्री फणिमण्डलालकारस्योरगपुराधिपसूनो.

---

१ श्रीवर्धमानमकलकमनिन्द्यवन्द्यपादारविन्दयुगल प्रणिपत्य मूर्ध्ना ।
भव्यैकलोकनयन परिपालयन्त स्याद्वादवर्त्म परिणौमि समन्तभद्रम् ॥ अष्टशती

२ जिनराजोद्यच्छासनाम्बुधिचन्द्रमा । रत्नमाला

३ गुणान्विता निर्मलवृत्तमौक्तिका नरोत्तमैः कण्ठविभूपणीकृता ।
न हारयष्टि परमेव दुर्लभा समन्तभद्रादिभवा च भारती ॥ चन्द्रप्रभचरित

श्रीस्वामीसमन्तभद्रमुने· कृतौ आप्तमीमासायाम्'से ज्ञात होता है कि समन्तभद्र फणिमण्डलान्तर्गत उरगपुरके राजाके पुत्र थे। उरगपुर चोल राजाओकी प्राचीन ऐतिहासिक राजधानी रही है। पुरानी त्रिचनापल्ली भी इसीको कहते है। कन्नड भाषाकी 'राजावली कथे'में समन्तभद्रका जन्म उत्पलिका ग्राममे हुआ लिखा है। सभव है कि उत्पलिका उरगपुरके अन्तर्गत ही कोई स्थान हो। उनके पिता एक राजा थे। अत इतना निश्चित है कि समन्तभद्र एक राजपुत्र थे और दक्षिणके निवासी थे। इनका प्रारभिक नाम शान्तिवर्मा था। डा० प० पन्नालालजीने रत्नकरण्डश्रावकाचारकी प्रस्तावनामे यह सिद्ध किया है कि स्तुतिविद्याके अन्तिम पद्यसे 'शान्तिवर्मकृत जिनस्तुतिशत' ये दो पद निकलते हैं।

आचार्य समन्तभद्र आत्मसाधना और लोकहितकी भावनासे ओतप्रोत थे। अत· कांची (दक्षिण काशी)मे जाकर दिगम्बर साधु बन गये थे। उन्होने निम्न परिचय-पद्यमे—

काञ्च्यां नग्नाटकोऽह मलमलिनतनुर्लाम्बुशे पाण्डुपिण्ड,
पुण्ड्रोड्रे शाक्यभिक्षु· दशपुरनगरे मिष्टभोजी परिव्राट्।
वाराणस्यामभूव शशधरधवल पाण्डुरगस्तपस्वी,
राजन् यस्यास्ति शक्ति. स वदतु पुरतो जैननिर्ग्रन्थवादी ॥

अपनेको काचीका नग्नाटक (नग्नसाधु) और निर्ग्रन्थ जैनवादी लिखा है। ऐसा प्रतीत होता है कि कुछ परिस्थितियो वश उनको कुछ दूसरे भेष भी धारण करना पडे थे। किन्तु वे सब अस्थायी थे।

समन्तभद्रका समय

समन्तभद्रके समयके विषयमें विद्वानोमे मतभेद है। कुछ विद्वान् समन्तभद्रको पूज्यपाद देवनन्दि (पञ्चम शताब्दी) के बादका मानते है, तो दूसरे विद्वान् पञ्चम शताब्दीके पहलेका। किन्तु प्रसिद्ध अन्वेषक और इतिहासज्ञ विद्वान् स्व० जुगलकिशोर जी मुख्तारने अपने स्वामी समन्तभद्र नामक महानिबन्धमे सप्रमाण यह सिद्ध किया है कि समन्तभद्र गृद्धपिच्छके बाद तथा पूज्यपादके पहले विक्रमकी दूसरी या तीसरी शताब्दीमे हुए है। पूज्यपादने अपने जैनेन्द्रव्याकरणमे 'चतुष्टयं समन्तभद्रस्य' (४।५।१४०) सूत्रके द्वारा समन्तभद्रका उल्लेख किया है। अत. वे पूज्यपादसे निश्चित ही पूर्ववर्ती है।

समन्तभद्रकी कृतियाँ

१. आप्तमीमासा, २. युक्त्यनुशासन, ३. स्वयम्भूस्तोत्र,
४. स्तुतिविद्या, और ५ रत्नकरण्डश्रावकाचार

ये पाँच ग्रन्थ उपलब्ध है और प्रकाशित हो चुके है। इन उपलब्ध ग्रन्थोके अतिरिक्त इनके द्वारा रचित निम्नलिखित ग्रन्थोके उल्लेख और मिलते है—

१ जीवसिद्धि, २ गन्धहस्तिमहाभाष्य,

इनमेसे जिनसेनाचार्यने हरिवशपुराणमे जीवसिद्धिका उल्लेख किया है[1]। चौदहवी शताब्दीके विद्वान् हस्तिमल्लने अपने विक्रान्तकौरवकी प्रशस्तिमे गन्धहस्तिमहाभाष्यका निर्देश किया है[2]।

यह पहले बतलाया जा चुका है कि समन्तभद्र परीक्षाप्रधान आचार्य थे। साथ ही श्रद्धा और गुणज्ञता नामक गुण भी उनमे विद्यमान थे। उन्हे आद्य स्तुतिकार होनेका गौरव प्राप्त है। उनके उपलब्ध ग्रन्थो मे रत्नकरण्डश्रावकाचारको छोडकर शेष चारो ग्रन्थ स्तुतिपरक ग्रन्थ है। इन ग्रन्थोमे अपने इष्टदेवकी स्तुतिके व्याज (बहाना)से उन्होने एकान्तवादोकी आलोचना करके अनेकान्तवादकी स्थापना की है। वे 'स्वामी' पदसे अभिभूषित थे। स्वामी उनका उपनाम हो गया था। इसी कारण विद्यानन्द और वादिराजसूरि जैसे कितने ही आचार्यों तथा प० आशाधरजी जैसे विद्वानोने अपने ग्रन्थोमे अनेक स्थानोपर केवल स्वामी पदके प्रयोग द्वारा ही उनका नामोल्लेख किया है। उन्होने अपने जन्मसे इस भारत भूमिको पवित्र किया था। इसीलिए शुभचन्द्राचार्यने पाण्डवपुराणमे उनके लिए जो 'भारतभूषण' विशेषणका प्रयोग किया है[3] वह सर्वथा उचित है।

जैनदर्शनके इतिहासमे आचार्य समन्तभद्रका स्थान

अनेकान्त और स्याद्वाद जैनदर्शनके प्राण है। और आचार्य समन्तभद्र स्याद्वादविद्याके प्राणप्रतिष्ठापक है। यह कहा जा सकता है कि आचार्य समन्तभद्रके पहले जिन तत्त्वोकी प्रतिष्ठा आगमके आधार

१ जीवसिद्धिविधायीह कृतयुक्त्यनुशासनम्।

२. तत्त्वार्थसूत्रव्याख्यानगन्धहस्तिप्रवर्तक।
स्वामी समन्तभद्रोऽभूद् देवागमनिर्देशकः॥

३ समन्तभद्रो भद्रार्थो भातु भारतभूषण·.

पर प्रचलित थी, आचार्य समन्तभद्रने उन्ही तत्त्वोको दार्शनिक शैलीमें स्याद्वादनय अथवा प्रमाण और नयके आधारपर प्रतिष्ठित किया है। स्याद्वादकी सिद्धि करना ही उनका मुख्य ध्येय था। यद्यपि उन्होने न्यायशास्त्रके विषयमे विशेष नही लिखा है, फिर भी अनेकान्त, स्याद्वाद, सप्तभंगी, प्रमाण और नयकी स्पष्ट व्याख्या करके जैन न्यायकी नींव अवश्य रक्खी है। इन्हींके ग्रन्थोमे 'न्याय' शब्दका प्रयोग सबसे पहले देखा जाता है। उपेयतत्त्वके साथ ही उपायतत्त्व आगमवाद और हेतुवाद मे अनेकान्तकी योजना करके उन्होने अनेकान्तके क्षेत्रको व्यापक बनाया है। उनके समयमे हेतुवाद आगमवादसे पृथक् हो गया था। अतः उन्हे हेतुवादके आधारपर आप्तकी मीमांसा करना उचित प्रतीत हुआ। उन्होने प्रमाणको स्याद्वादनयसस्कृत बतलाकर श्रुतज्ञानको स्याद्वाद शब्दसे सम्बोधित किया है। सुनय और दुर्नयकी व्यवस्था, प्रमाणका दार्शनिक दृष्टिसे व्यवस्थित लक्षण, प्रमाणके फलका निरूपण, और अनेकान्तमे भी अनेकान्तकी योजना, यह सब सर्व प्रथम समन्तभद्रने ही किया है। इन सब बातोके कारण जैनदर्शनके इतिहासमे समन्तभद्र-का महत्त्वपूर्ण स्थान है।

समन्तभद्रके समयमें दार्शनिक विचारधारा

समन्तभद्रका समय भारतीय दर्शनके क्षेत्रमें एक बहुत बडी क्रांतिका समय था। उस समय प्रत्येक दर्शनके क्षेत्रमे महान् दार्शनिकोने जन्म लेकर तत्कालीन प्रचलित विचारधाराको अपनी-अपनी तर्कबुद्धिके द्वारा अपने-अपने मतानुसार मोडनेका प्रयत्न किया था। उस समय भावैकान्त, अभावैकान्त, नित्यैकान्त, अनित्यैकान्त, भेदैकान्त, अभेदैकान्त, हेतुवाद, अहेतुवाद, अपेक्षावाद, अनपेक्षावाद, दैववाद, पुरुषार्थवाद आदि अनेक प्रकारके एकान्तवादोका प्राबल्य था। समन्तभद्र के पहले भावैकान्त, अभावैकान्त आदि अनेक एकान्तोका स्थूलरूपसे आगममे उल्लेख मिलता है। समन्तभद्रने उन्ही अनेक एकान्तोंका सूक्ष्मरूपसे परीक्षण करके युक्तिके द्वारा उनका निराकरण किया है। परस्पर विरोधी प्रतीत होनेवाले नित्यत्व, अनित्यत्व आदि अनेक धर्मोंके समुदायरूप वस्तुकी सिद्धि सर्वप्रथम आचार्य समन्तभद्रके ग्रन्थोमे ही उपलब्ध होती है। समस्त एकान्तवादोका स्याद्वादन्यायके द्वारा समन्वय करना समन्तभद्रकी अपनी विशेषता है।

आचार्य समन्तभद्रकी दार्शनिक उपलब्धियाँ

सर्वज्ञसिद्धि—जैनदर्शनके इतिहासमे यह प्रथम अवसर है जब आचार्य समन्तभद्रने युक्ति और तर्कके द्वारा सर्वज्ञको सिद्ध किया है। इसके पहले आगममे सर्वज्ञका प्रतिपादन अवश्य किया गया है और यह भी बतलाया गया है कि केवलज्ञानका विषय समस्त द्रव्य और उनकी त्रिकालवर्ती समस्त पर्याएँ हैं। सर्वप्रथम षट्खण्डागममे सर्वज्ञताका स्पष्ट उल्लेख दृष्टिगोचर होता है[1]। आचार्य कुन्दकुन्दने भी उसीका अनुसरण करते हुए प्रवचनसारमे केवलज्ञानको त्रिकालवर्ती समस्त अर्थोंका जाननेवाला बतलाया है[2]। आचार्य कुन्दकुन्दके अनन्तर आचार्य गृद्धपिच्छने भी केवलज्ञानका विषय सर्व द्रव्योकी सब पर्यायोंको बतलाया है[3]।

आचार्य समन्तभद्रने उपर्युक्त आगममान्य सर्वज्ञताको तर्ककी कसौटी पर कसकर दर्शनशास्त्रमे सर्वज्ञकी चर्चाका अवतरण किया है। 'सूक्ष्मान्तरितदूरार्था कस्यचित् प्रत्यक्षा अनुमेयत्वात्, अग्न्यादिवत्' 'सूक्ष्म, अन्तरित और दूरवर्ती पदार्थ अनुमेय होनेसे अग्नि आदिकी तरह किसीके प्रत्यक्ष अवश्य है, इस अनुमान द्वारा सामान्यरूपसे सर्वज्ञसिद्धि करके पुन —

स त्वमेवासि निर्दोषो युक्तिशास्त्राविरोधिवाक्।
अविरोधो यदिष्ट ते प्रसिद्धेन न बाध्यते॥

इस कारिका द्वारा युक्तिशास्त्राविरोधिवाक्त्व हेतुसे अर्हन्तमे सर्वज्ञत्व (आप्तत्व) की सिद्धि कीगयी है। समन्तभद्रने आप्तको निर्दोष और युक्तिशास्त्राविरोधिवाक् बतलाया है। और आप्तमे युक्तिशास्त्राविरोधिवाक्त्वके समर्थनमे उन्होने अपनी सारी शक्ति लगा दी है। उनका आप्त इसलिए आप्त है कि उसका इष्ट तत्त्व प्रसिद्ध (प्रमाण) से बाधित नही होता है।

---

१ सड भगव उप्पण्णणाणदरिसी सव्वलोए सव्वजीवे सव्वभावे सम्म समं जाणदि पस्सदि विहरदित्ति। षट्ख० पयडि० सू० ७८

२ ज तक्कालियमिदर जाणदि जुगवं समतदो सव्व।
अत्थं विचित्तविसमं तं णाण खाइय भणिय॥ प्रवचनसार १।४७

३ सर्वद्रव्यपर्यायेषु केवलस्य। तत्त्वार्थसूत्र १।२९

जीवसिद्धि—आचार्य समन्तभद्रने 'जीवसिद्धि' नामक एक स्वतन्त्र ग्रन्थकी रचनाकी थी, ऐसा उल्लेख पाया जाता है। किन्तु वह वर्तमानमे उपलब्ध नही है। उक्त ग्रन्थमे विस्तारसे जीवकी सिद्धि कीगयी होगी। आप्तमीमासामे भी निम्नप्रकारसे जीवकी सिद्धि कीगयी है।

'जीवशब्द· सबाह्यार्थ· सज्ञात्वाद्धेतुशब्दवत्' जीव शब्द अपने बाह्य अर्थ सहित है, क्योकि वह एक सज्ञाशब्द है। जो सज्ञा शब्द होता है उसका बाह्य अर्थ भी पाया जाता है, जैसे हेतुशब्द। जिसप्रकार हेतुशब्दका धूमादिरूप बाह्य अर्थ पाया जाता है, उसीप्रकार जीवशब्दका भी जीवशब्दसे भिन्न चेतनरूप बाह्य अर्थ विद्यमान है। इस प्रकार सक्षेपमे जीवसिद्धि कीगयी है।

वस्तुमें उत्पादादित्रयकी सिद्धि—आचार्य समन्तभद्रके पहले आचार्य कुन्दकुन्द और गृद्धपिच्छने द्रव्यको केवल सामान्यरूपसे उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यरूप बतलाया था। उसका युक्ति और दृष्टान्तके द्वारा विशेषरूपसे प्रतिपादन समन्तभद्रकी अपनी विशेषता है। उन्होने बतलाया है कि वस्तुका सामान्यरूपसे न तो उत्पाद होता है और न विनाश। किन्तु उत्पाद और विनाश विशेषरूपसे ही होता है। अर्थात् द्रव्यका उत्पाद और विनाश नही होता है। उत्पाद और विनाश केवल पर्यायका ही होता है। तथा विनष्ट और उत्पन्न पर्यायोमे द्रव्यका अन्वय बराबर बना रहता है।

स्याद्वाद और सप्तभंगीकी सुनिश्चित व्यवस्था

समन्तभद्रके पहले आगममे 'सिया अत्थि दव्वं, सिया णत्थि दव्वं' इत्यादिरूपसे स्याद्वाद और सप्तभगीका उल्लेख अवश्य मिलता है[१], किन्तु उसकी निश्चित व्याख्या, अनेक एकान्तोमे सप्तभगीका प्रयोग और युक्तिके बलपर वस्तुको अनेकान्तात्मक सिद्ध करना समन्तभद्रकी महत्त्वपूर्ण उपलब्धि है। वस्तु अनन्तधर्मात्मक है और उन अनन्त धर्मोका प्रतिपादन स्याद्वादके द्वारा किया जाता है। समन्तभद्रने बतलाया है कि वस्तुमे सत्, असत्, उभय और अनुभय ये चार कोटियाँ ही नही है, किन्तु सात कोटियाँ (सप्तभगी) है। प्रत्येक धर्मका प्रतिपादन उसके प्रतिपक्षी

---

१. *सिय अत्थि णत्थि उहय अव्वत्तव्व पुणो य तत्तिदय।*
दव्व खु सत्तभगं आदेसवसेण सभवदि ॥
'पञ्चास्तिकाय गाथा १४

धर्मकी अपेक्षासे सात प्रकारसे किया जा सकता है। यतः वस्तुमें अनन्त धर्म हैं, अतः उन अनन्त धर्मोंकी अपेक्षासे प्रत्येक वस्तुमें अनन्त सप्त-भंगियाँ बन सकती हैं।

अनेकान्तमें अनेकान्तकी योजना

सर्वप्रथम समन्तभद्रने ही अनेकान्तमें भी अनेकान्तकी योजना की है। जब उनसे कहा गया कि सब पदार्थोंके अनेकान्तात्मक होनेसे अनेकान्तको भी अनेकान्तरूप होना चाहिए तो उन्होंने उत्तर दिया कि प्रमाण और नयकी अपेक्षासे अनेकान्तमें भी अनेकान्त पाया जाता है[1]। अर्थात् अनेकान्त सर्वथा अनेकान्त नहीं है, किन्तु कथंचित् एकान्त और कथंचित् अनेकान्त है। प्रमाणदृष्टिसे जब समग्र वस्तुका विचार किया जाता है तब वह अनेकान्त कहलाता है। और नयदृष्टिसे जब वस्तुके किसी एक धर्मका विचार किया जाता है तब वही एकान्त हो जाता है।

सर्वोदय तीर्थ

वर्तमान समयमें सर्वोदयका नाम बहुत सुना जाता है। गांधीयुगमें भी सर्वोदयका बहुत प्रचार हुआ। किन्तु इस बातको कम ही लोग जानते हैं कि गाधीजीसे सत्रह सौ वर्ष पहले उत्पन्न हुए आचार्य समन्तभद्रने वास्तविक सर्वोदयके सिद्धान्तको जनताके समक्ष रखते हुए भगवान् महावीरके तीर्थको सर्वोदय तीर्थ कहा था[2]। सर्वोदयका अर्थ है कि जिसके द्वारा सबका उदय, अभ्युदय या उन्नति हो। किसी भी तीर्थको सर्वोदयी होनेके लिए आवश्यक है कि उसका आधार समता और अहिंसा हो। भगवान् महावीरका शासन ऐसा ही था। उनके शासनमें जाति, कुल, वर्ण आदिके भेदभावके बिना सब मनुष्योंको ही नहीं किन्तु प्राणि-मात्रको धर्मसाधन करने तथा आत्म विकास करनेका समान अवसर प्राप्त है। अहिंसा, सत्य, अचौर्य, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रहके सिद्धान्तों द्वारा सामाजिक और आर्थिक क्षेत्रमें भी सर्वोदयके सिद्धान्तोंका प्रतिपादन किया गया है। इन बातोंके अतिरिक्त सर्वोदयके लिए और क्या चाहिए।

---

१. अनेकान्तोऽप्यनेकान्तः प्रमाणनयसाधनः।
अनेकान्तः प्रमाणात्ते तदेकान्तोऽर्पितान्नयात्॥ स्वयम्भूस्तोत्र १०३

२. सर्वान्तवत्तद्गुणमुख्यकल्पं, सर्वान्तशून्यं च मिथोऽनपेक्षम्।
सर्वापदामन्तकरं निरन्तं, सर्वोदयं तीर्थमिदं तवैव॥ युक्त्यनुशासन ६१

इस प्रकार आचार्य समन्तभद्रकी कुछ दार्शनिक उपलब्धियोंका सक्षेपमे दिग्दर्शन कराया गया है। वास्तवमे उन्होने एक युगपुरुषके रूपमे दर्शनके क्षेत्रमें अनेक उपलब्धियाँ प्रस्तुत करके अपने उत्तरवर्ती दार्शनिकोके लिए मार्ग प्रशस्त कर दिया था। यही कारण है कि समन्तभद्रने जिन बातोंको सूत्ररूपमे कहा था उन्ही बातोका उनके उत्तरवर्ती अकलक, विद्यानन्द आदि आचार्योंने उनकी वाणीको हृदयङ्गम करके भाष्य या टीकाके रूपमे विस्तारसे विवेचन किया है।

अष्टशतीके रचयिता आचार्य अकलङ्क

अकलङ्कका व्यक्तित्व

जैनन्यायके प्रतिष्ठापक अकलङ्क एक युगप्रधान आचार्य हुए हैं। वौद्धदर्शनमे धर्मकीर्तिका और मीमासादर्शनमे कुमारिल भट्टका जो स्थान है वही स्थान जैनदर्शनमे अकलक देवका है। आचार्य समन्तभद्र और सिद्धसेनके वाद अकलङ्कने जैनन्यायको सुप्रतिष्ठित किया है। इसीलिए उनके नामके आधार पर जैनन्यायको अकलङ्कन्याय भी कहा जाता है। आचार्य समन्तभद्रके सूत्ररूप वचनोके आधार पर अकलक देवने जैन न्याय और प्रमाणशास्त्रकी पूर्णरूपसे प्रस्थापना की है। वे इनके लिए स्याद्वादपुण्योदधिप्रभावक, भव्यैकलोकनयन और स्याद्वादवर्त्मपरिपालक के रूपमे श्रद्धेय रहे हैं, और उनके द्वारा प्रदर्शित मार्गपर चलकर इन्होने अकलंकन्यायका भव्य भवन निर्मित किया है। तथा इनके द्वारा मान्य व्यवस्थामे उत्तरवर्ती किसी भी आचार्यने किसी भी प्रकारके परिवर्तनकी आवश्यकता अनुभव नही की।

अकलक इतने प्रसिद्ध और प्रभावशाली आचार्य हुए है कि इनकी प्रशंसा और स्तुति अनेक ग्रन्थो और शिलालेखोमे पायी जाती है। न्यायकुमुदचन्द्रके तृतीय परिच्छेदके अन्तमे आचार्य प्रभाचन्द्रने इन्हे समस्त अन्यमतवादिरूपी गजेन्द्रोका दर्प नष्ट करने वाला सिह बतलाया है[1]। अष्टसहस्रीके टिप्पणकार लघु समन्तभद्रने लिखा है[2] कि सम्पूर्ण तार्किक

---

१. इत्थं समस्तमतवादिकरीन्द्रदर्पमुन्मूलयन्नमलमानदृढप्रहारैः।
स्याद्वादकेसरसटागततीव्रमूर्तिः पञ्चाननो भुवि जयत्यकलंकदेव.॥

२. सकलतार्किकचक्रचूडामणिमरीचिमेचकितचरणनखकिरणो भगवान् भट्टाकलंकदेव·। —अष्टस० टिप्पण पृ० १

जन उनके चरणोंकी वन्दना करते थे जिससे उनके चूडामणिकी किरणोंके द्वारा अकलकके चरणोंके नखोकी किरणे नाना रूप धारण कर लेती थी। स्याद्वादरत्नाकरके रचयिता श्वेताम्बराचार्य देवसूरिने उन्हे मतान्तरोंके दोषोका उद्भावक बतलाया है[१]।

महाकवि वादिराज सूरि लिखते है[२] कि वे तर्कभूवल्लभ अकलक जयवन्त हो, जिन्होने जगतकी वस्तुओके अपहर्ता शून्यवादी बौद्ध दस्युओको दण्डित किया। शुभचन्द्राचार्यने तो मुग्ध होकर उनकी पुण्य सरस्वतीको अनेकान्त गगनकी चन्द्रलेखा लिखा है[३]। इसी प्रकार ब्रह्मचारी अजितने अकलकको बौद्धबुद्धिवैधव्यदीक्षागुरु बतलाया है[४]। अर्थात् अकलक द्वारा बौद्धोकी बुद्धि विधवा हो गयी या उनकी बुद्धिको वैधव्यकी दीक्षा दी गयी। पद्मप्रभमलधारिदेवने नियमसारकी तात्पर्यवृत्ति के प्रारभमे उन्हे 'तर्काब्जार्क' अर्थात् तर्करूपी कमलोके विकासके लिए सूर्य बतलाया है।

इसीप्रकार अनेक शिलालेखोमे वादिसिह, स्याद्वादामोघजिह्व, समयदीपक, उद्बोधितभव्यकमल, ताराविजेता, जिनमतकुवलयशशाक, बौद्धवादिविजेता शास्त्रविदग्रेसर, मिथ्यान्धकारभेदक, महर्धिक और देवागमके भाष्यकारके रूपमे अकलकका स्मरण किया गया है।

जोडिबसवनपुरमे हुण्डिसिद्दन चिक्कके खेतके पास एक पाषाण पर उत्कीर्ण लेखमे लिखा है[५] कि उस अकलकदेवकी महिमाका वर्णन कौन कर सकता है, जिसके वचनरूपी खड्ग (तलवार)के प्रहारसे आहत होकर बुद्ध बुद्धिरहित होगया।

जिस समय अकलकने कार्यक्षेत्रमे पदार्पण किया वह समय बौद्धयुग-

---

१ प्रकटिततीर्थान्तरीयकलकोऽप्यकलंकोप्याह। —स्याद्वादरत्नाकर

२. तर्कभूवल्लभो देव. स जयत्यकलकधी।
जगद्द्रव्यमुषो येन दण्डिता शाक्यदस्यव.॥ —पार्श्वनाथचरित

३. श्रीमद्भट्टाकलङ्कस्य पातु पुण्या सरस्वती।
अनेकान्तमरुन्मार्गे चन्द्रलेखायितं यया॥ —ज्ञानार्णव

४ अकलकगुरुर्जीयादकलकपदेश्वर।
बौद्धाना बुद्धिवैधव्यदीक्षागुरुरुदाहृत॥ —हनुमच्चरित

५ तस्याकलङ्कदेवस्य महिमा केन वर्ण्यते।
यद्वाक्यखड्गघातेन हतो बुद्धो विबुद्धि स:॥

का मध्याह्न काल था। इसी कारण अकलंकके ग्रन्थोंमें बौद्धदर्शनकी आलोचना विशेषरूपसे हुई है। अकलक बौद्धोंके प्रवल विपक्षी थे। इसका कारण सिद्धान्त भेद था, मनकी दूषित वृत्ति नही। वे समन्तभद्रके समान परीक्षाप्रधान पुरुष थे। उन्होने अष्टशतीमे लिखा है[1] कि आज्ञाप्रधान पुरुष देवोके आगमन आदिको परमात्माका चिह्न मान सकते हैं, हमलोग नही। फिर भी उनमे श्रद्धाका अभाव न था, किन्तु उनकी श्रद्धा परीक्षा-मूलक थी। वे न केवल हेतुवादके अनुयायी थे और न केवल आज्ञावाद-के। उनके अनुसार आज्ञावाद तभी प्रमाण हो सकता है जब वह आज्ञा (आगम) किसी आप्त पुरुषकी हो[2]।

शास्त्रार्थी अकलङ्क

अकलकका युग विद्वत्समाजमे शास्त्रार्थ करनेका युग था। शास्त्रार्थ धर्मप्रचार करनेका मुख्य साधन समझा जाता था। चीनी यात्री फाहियान और ह्यूनत्सागने अपनी अपनी यात्राके वर्णनमे कई शास्त्रार्थोका उल्लेख किया है। ह्यूनत्सांग सातवी शताब्दीके मध्यमे भारत आया था। और बहुत समय तक नालन्दा विश्वविद्यालयमे रहा था। उसने नालन्दा विश्वविद्यालयमे सम्पन्न हुए शास्त्रार्थोका रोचक वर्णन लिखा है। अक-लककी प्रसिद्धि शास्त्रार्थी तथा बौद्धवादिविजेताके रूपमे रही है। उस समयके शास्त्रार्थ प्राय: राज्य सभाओमे हुआ करते थे और राजा तथा प्रजा उसमें समानरूपसे रुचि रखते थे। अकलकने भी कई राज्य सभाओ में जाकर बौद्धोके साथ शास्त्रार्थ किया था।

बौद्धसम्प्रदायमे तारादेवीका महत्त्वपूर्ण स्थान है। और अकलंककी ताराविजेताके रूपमे प्रसिद्धि है। बौद्धोकी इष्ट देवी तारा परदेकी ओटमे घटके अन्दर बैठकर शास्त्रार्थ करती थी और उस तारादेवीको अकलंक-ने शास्त्रार्थमे पराजित किया था। कलिंग देशके राजा हिमशीतलकी सभामें अकलंकके शास्त्रार्थ और तारादेवीकी पराजयका उल्लेख श्रवण-बेलगोलकी मल्लिषेण प्रशस्तिमे इस प्रकारसे किया गया है—

तारा येन विनिर्जिता घटकुटी गूढावतारा समम्,
बौद्धैर्या धृतपीठपीडितकुदृग्देवात्तसेवाञ्जलिः।

---

१. आज्ञाप्रधाना हि त्रिदशागमादिकं परमेष्ठिनः परमात्मचिन्ह प्रतिपद्येरन् नास्म-दादय.। —अष्टश० अष्टस० पृ० २

२. सिद्धे पुनराप्तवचने यथा हेतुवादस्तथा आज्ञावादोऽपि प्रमाणम्। —अष्टश. अष्टस० पृ०

प्रायश्चित्तमिवाङ्घ्रिवारिजरज' स्नान च यस्याचर-
द्दोषाणां सुगतः स कस्य विपयो देवाकलक' कृतिः ॥

पाण्डवपुराणमे तारादेवीके घटको पैरसे ठुकरानेका उल्लेख इस प्रकार है—

अकलकोऽकलक स कली कलयतु श्रुतम् ।
पादेन ताडिता येन मायादेवी घटस्थिता ॥

इसीप्रकार मान्यखेटके राजा साहसतुगकी सभामे अकलकके जानेका उल्लेख भी मल्लिषेण प्रशस्तिमे है। उक्त उल्लेखोसे सिद्ध होता है कि अकलक देव एक महावादी और शास्त्रार्थी थे ।

अकलंक परिचय

अन्य आचार्योकी तरह अकलक देवने भी अपने किसी ग्रन्थमे अपना कुछ भी परिचय नही लिखा है। किन्तु अन्य स्रोतोके आधार पर उनके विषयमे जो जानकारी प्राप्त हुई है वह निम्न प्रकार है ।

प्रभाचन्द्रके गद्य कथाकोश, ब्रह्मचारी नेमिदत्तके पद्य कथाकोश और कन्नड भाषाके 'राजावली कथे' नामक ग्रन्थोमे अकलककी जीवन कथा मिलती है। कथाकोशके अनुसार अकलककी जन्मभूमि मन्यखेट थी और वे वहाँके राजा शुभतुगके मत्री पुरुषोत्तमके पुत्र थे। मान्यखेट नगर एक समय राष्ट्रकूटवशी राजाओकी राजधानी था और राष्ट्रकूटवशी राजाओ-मेसे कृष्णराज प्रथम शुभतुग नामसे प्रसिद्ध था। तथा उसके भतीजे दन्तिदुर्गका दूसरा नाम साहसतुग था। और अकलक साहसतुगकी सभामे गये थे। राजावली कथेके अनुसार अकलङ्क काञ्चीके जिनदास नामक ब्राह्मणके पुत्र थे। काञ्ची नगर इतिहासमे प्रसिद्ध है। यह द्रविण देशकी राजधानी था। इसे दक्षिण भारतकी काशी कहा जाता है।

अकलकदेवके तत्त्वार्थराजवार्तिक नामक ग्रन्थके प्रथम अध्यायके अन्तमे एक श्लोक पाया जाता है जिसमे उन्हे लघुहव्व नृपतिका पुत्र बतलाया गया है। वह श्लोक निम्न प्रकार है—

जीयाच्चिरमकलङ्कब्रह्मा लघुहव्वनृपतिवरतनय ।
अनवरतनिखिलजननुतविद्य प्रशस्तजनहृद्य. ॥

इससे ज्ञात होता है कि अकलक एक राजपुत्र थे और उनके पिताका नाम लघुहव्व था। यह भी निश्चित प्रतीत होता है कि अकलङ्क दक्षिण भारतके निवासी थे। भट्ट इनकी उपाधि थी। इस उपाधिका प्रयोग इनके नामके पहले किया जाता है। और नामके आगे 'देव' शब्दका प्रयोग भी देखा जाता है। इससे प्रतीत होता है कि वे देवके समान पूज्य थे।

अकलङ्कका समय

अकलङ्कदेवने भर्तृहरि, कुमारिल तथा धर्मकीर्तिकी आलोचनाके साथ ही साथ प्रज्ञाकर गुप्त, कर्णकगोमि, धर्मोत्तर आदिके विचारोंका भी आलोचन किया है। अतः अकलकका समय इन सबके बादका है। श्रीमान् प० कैलाशचन्द्र जी सिद्धान्तशास्त्रीने न्यायकुमुदचन्द्र प्रथम भागकी प्रस्तावनामें अकलकका समय ईस्वी सन् ६२० से ६८० निर्धारित किया है। किन्तु प० महेन्द्र कुमार जी न्यायाचार्यने अकलकग्रन्थत्रयकी प्रस्तावनामे अकलंकका समय सन् ७२० से ७८० तक सिद्ध किया है।

अकलङ्ककी रचनाएँ

अकलङ्ककी दो प्रकारकी रचनाएँ उपलब्ध है—१. पूर्वाचार्योके ग्रन्थोपर भाष्यरूप रचना और २. स्वतन्त्र रचना। इनमेसे अष्टशती और तत्त्वार्थराजवार्तिक ये दो भाष्यरूप रचनाएँ है। और लघीयस्त्रय, न्यायविनिश्चय, प्रमाणसग्रह, सिद्धिविनिश्चय आदि स्वतन्त्र रचनाएँ है।

अष्टशती

स्वामी समन्तभद्रके आप्तमीमासा नामक प्रकरण ग्रन्थका यह भाष्य है। गहनता, सक्षिप्तता तथा अर्थगाम्भीर्यमे इसकी समानता करनेके योग्य कोई दूसरा ग्रन्थ दार्शनिक क्षेत्रमे दृष्टिगोचर नही होता। अष्टशतीमे उन सब विषयोंपर तो प्रकाश डाला ही गया है जो आप्तमीमासामे उल्लिखित है। किन्तु इनके अतिरिक्त इसमे नये विषयोका भी समावेश किया है। इसमे सर्वज्ञको न मानने वाले मीमांसक और चार्वाकके साथ साथ सर्वज्ञ-विशेषमे विवाद करनेवाले बौद्धोकी भी आलोचना की गयी है। सर्वज्ञसाधक अनुमानका समर्थन करते हुए उन पक्षदोषो और हेतुदोषोका उद्भावन करके खण्डन किया गया है जिन्हे दिग्नाग आदि बौद्ध नैयायिकोने माना है। इच्छाके विना वचनकी उत्पत्ति, बौद्धोके प्रति तर्क प्रमाणकी सिद्धि, धर्मकीर्ति द्वारा अभिमत निग्रहस्थानकी आलोचना, स्वलक्षणको अनिर्देश्य माननेकी आलोचना, स्वलक्षणमे अभिलाप्यत्वकी सिद्धि, ईश्वरके सृष्टि-कर्तृत्वकी आलोचना, सर्वज्ञमे ज्ञान और दर्शनकी युगपत् प्रवृत्तिकी सिद्धि आदि नूतन विषयो पर अष्टशतीमे अच्छा प्रकाश डाला गया है।

आचार्य अकलङ्ककी दार्शनिक उपलब्धियाँ

जैनन्यायकी प्रतिष्ठा

अकलङ्क देवके पहले केवल आगमिक परम्पराके अनुसार सामान्य-रूपसे प्रमाण, नय, स्याद्वाद, सप्तभगी आदिका सूत्ररूपमे उल्लेख दृष्टि-

गोचर होता है। सर्वप्रथम प्रथम शताब्दीके प्रमुख आचार्य कुन्दकुन्दने अपने प्रवचनसार नामक ग्रन्थमे प्रत्यक्ष और परोक्ष प्रमाणका सामान्य लक्षण करके तथा सातभंगोके नाम गिनाकर न्यायके क्षेत्रमे दार्शनिक शैलीका सूत्रपात किया है। इसके अनन्तर आचार्य गृद्धपिच्छने अपने तत्त्वार्थसूत्रमे प्रमाण और नयकी चर्चा तथा षट्खण्डागमके अनुसार मतिज्ञानमे स्मृति, संज्ञा (प्रत्यभिज्ञान) चिन्ता (तर्क) और अभिनिबोध (अनुमान) का अन्तर्भाव करके न्यायोपयोगी सामग्रीको प्रस्तुत किया है। इसके बाद समन्तभद्रने अनेकान्त, स्याद्वाद और सप्तभंगीके निरूपणमे ही अपनी सारी शक्ति लगा दी। इसके अनन्तर आचार्य सिद्धसेनने प्रमाण और नयका निरूपण करनेके लिए 'न्यायावतार' नामक एक स्वतंत्र प्रकरण ग्रन्थका निर्माण किया। अकलङ्क देवके पहले जैन न्यायकी यही रूपरेखा उपलब्ध होती है।

तदनन्तर अकलङ्क देवने न्यायके क्षेत्रमें अनेक नूतन बातोंको सम्मिलित करके जैन न्यायको सुव्यवस्थित किया है। सबसे पहले उनका ध्यान प्रमाणकी पद्धतिकी ओर आकृष्ट हुआ। आगममे प्रमाणके दो भेद बतलाये गये है—प्रत्यक्ष और परोक्ष। प्रत्यक्षमे अवधि, मन पर्यय और केवलज्ञान सम्मिलित है। मति और श्रुत ये दो ज्ञान परोक्ष माने गये है। आगममे इन्द्रियजन्य ज्ञानको परोक्ष माना गया है, जबकि अन्य दार्शनिकोने इन्द्रियजन्य ज्ञानको प्रत्यक्ष माना है। अकलङ्क देवके सामने इन दोनोमे सामञ्जस्य स्थापित करनेकी समस्या थी। उन्होने इस समस्याका समाधान बहुत ही सुन्दर रीतिसे किया है। उन्होने प्रत्यक्षके मुख्य प्रत्यक्ष और सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष ये दो भेद करके इंद्रिय और मनकी सहायतासे उत्पन्न होनेवाले मतिज्ञानको सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष कह कर प्रत्यक्षमे सम्मिलित कर लिया। ऐसा करनेसे प्राचीन परम्पराकी सुरक्षा भी हो गयी, और अन्य दार्शनिकोके द्वारा अभिमत प्रत्यक्षकी परिभाषाके अनुसार लोकव्यवहारकी दृष्टिसे सामञ्जस्य भी हो गया।

पुन' सांव्यवहारिक प्रत्यक्षके दो भेद किये—इन्द्रिय प्रत्यक्ष और अनिन्द्रिय प्रत्यक्ष। उन्होने मतिज्ञानको इन्द्रिय प्रत्यक्ष कहा, तथा स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क और अनुमान इन चार ज्ञानोको अनिन्द्रिय प्रत्यक्ष बतलाया[1]। उन्होने एक नवीन बात यह भी बतलायी है कि मति आदि

---

१. इन्द्रियार्थज्ञान अवग्रहेहावायधारणात्मकम्। अनिन्द्रियप्रत्यक्ष स्मृतिसंज्ञाचिन्ताऽभिनिबोधात्मकम्।
लघीयस्त्रयवृ० का० ६१

ज्ञान तभी तक साव्यवहारिक प्रत्यक्ष है जब तक उनमे शब्दयोजना नही की जाती। उनमे शब्दयोजना होने पर वे परोक्ष कहे जाँयगे और तव वे श्रुतज्ञानके भेद होगे[1]। यहाँ यह ध्यातव्य है कि अकलङ्कदेव द्वारा प्रतिपादित प्रमाणके भेदोको उत्तरकालीन ग्रन्थकारोने विना किसी विवाद के स्वीकार कर लिया। किंतु उन्होने स्मृति, सज्ञा, चिन्ता और अभिनिबोधज्ञानको शब्दयोजनाके पहले जो अनिन्द्रिय प्रत्यक्ष कहा है उसे किसी भी अन्य आचार्यने स्वीकार नही किया। प्रत्यक्षकी आगमिक परिभाषाके स्थानमे दार्शनिक परिभाषा करनेकी भी आवश्यकता प्रतीत हुई। अत अकलङ्क देवने विशद ज्ञानको प्रत्यक्ष कहा है[2]। किन्तु आगममे इन्द्रिय और मनकी अपेक्षाके विना आत्मामात्रसे उत्पन्न होनेवाले ज्ञानको प्रत्यक्ष वतलाया गया है।

अविसंवादकी प्राथिक स्थिति

धर्मकीर्तिकी तरह अकलङ्क देवने भी अविसवादी ज्ञानको प्रमाण माना है। अविसवादको प्रमाणताका आधार मानकर भी उन्होने एक विशेष बात वतलायी है कि हमारे ज्ञानोमे प्रमाणता और अप्रमाणताकी सकीर्ण स्थिति है। कोई भी ज्ञान सर्वथा प्रमाण या अप्रमाण नही होता है। इन्द्रियदोषसे एक चन्द्रमे होनेवाला द्विचन्द्र ज्ञानभी चन्द्राशमे प्रमाण और द्वित्वांशमे अप्रमाण है। एक चन्द्र ज्ञान भी चन्द्राशमे ही प्रमाण है, पर्वत पर स्थित चन्द्ररूपमे नही। अत· प्रमाणताका निर्णय अविसवादकी वहुलतासे किया जाना चाहिए। जैसे कि जिस पुद्गल द्रव्यमे गन्ध गुणकी प्रचुरता होती है उसे गन्ध द्रव्य कहते हैं[3]।

---

१ ज्ञानमाद्य मति सज्ञा चिन्ता चाभिनिवोधनम्।
प्राङ्नामयोजनाच्छेष श्रुत शव्दानुयोजनम्॥ लघीयस्त्रय का० १०

२ प्रत्यक्ष विशद ज्ञान मुख्यसाव्यवहारिकम्।
परोक्ष शेषविज्ञान प्रमाण इति सग्रह·॥ लघीयस्त्रय का० ३

३ येनाकारेण तत्त्वपरिच्छेदस्तदपेक्षया प्रामाण्यमिति। तेन प्रत्यक्षतदाभासयोरपि प्रायश सकीर्णप्रामाण्येतरस्थितिरुन्नेतव्या। प्रसिद्धानुपहतेन्द्रियदृष्टेरपि चन्द्रार्कादिषु देशप्रत्यासत्याद्यभूताकारावभासनात्। तथोपहताक्षादेरपि संख्यादिविसवादेऽपि चन्द्रादिस्वाभावतत्त्वोपलंभात्। तत्प्रकर्षापेक्षया व्यपदेशव्यवस्था गन्धादिद्रव्यवत्। अष्टश० अष्टस० पृ० २७७
तिमिराद्युपप्लवज्ञानं चन्द्रादावविसवादक प्रमाण तथा तत्संख्यादौ विसवादकत्वाद प्रमाणम्। प्रमाणेतरव्यवस्थायास्तल्लक्षणत्वात्। लघीयस्त्रयस्ववृति का० २२

अकलङ्क देवकी तरह प्रज्ञाकर गुप्तने भी पीतशंखादि ज्ञानको संस्थान मात्र अशमें प्रमाण तथा पीताशमे अप्रमाण माना है। उनका कहना है कि पीतशखादि ज्ञानोके द्वारा अर्थक्रिया नही होती है, अत वे प्रमाण नही हैं। किंतु संस्थानमात्र अशसे होनेवाली अर्थक्रिया तो उनसे भी हो सकती है, अत· उस अशमे उन्हे अनुमानरूपसे प्रमाण मानना चाहिए। तथा अन्य अशमे संशय मानना चाहिए। इस प्रकार एक ज्ञानमे आशिक प्रमाणता और आशिक अप्रमाणता सिद्ध होती है[1]। अष्टशतीमे अकलङ्क देवने प्रज्ञाकर गुप्तकी सस्थानमात्रमे अनुमान माननेकी बातका खण्डन किया है[2]।

परोक्ष प्रमाण वैशिष्टय

अकलङ्क देवने परोक्ष प्रमाणके प्रकरणमे नैयायिकके उपमान प्रमाणकी आलोचना करते हुए प्रत्यभिज्ञानके एकत्व, सादृश्य, प्रतियोगी आदि अनेक भेदोका उपपादन किया है। और उपमानका सादृश्य प्रत्यभिज्ञानमे अन्तर्भाव किया है। तथा सर्वदेशावच्छेदेन और सर्वकालावच्छेदेन व्याप्तिज्ञानके लिए तर्क प्रमाणकी आवश्यकता सिद्ध की है। साध्य और साध्याभासका स्वरूप स्थिर किया है[3]। हेतु और हेत्त्वाभासकी व्यवस्था की है। जैनाचार्योंने प्रारभसे ही अन्यथानुपपन्नत्व या अविनाभावको साधनका एकमात्र लक्षण माना है। अकलङ्कने बौद्धोंके

---

१ पीतशखादिविज्ञान तु न प्रमाणमेव तथार्थक्रियाव्याप्तेरभावात्। संस्थानमात्रार्थक्रियाप्रसिद्धावन्यदेव ज्ञान प्रमाणमनुमानम्, तथाहि
प्रतिभास एवम्भूतो य स न सस्थानवर्जित:।
एवमन्यत्र दृष्टत्वादनुमान तथा च तत्॥
ततोऽनुमान संस्थाने, सशय परत्रेति प्रत्ययद्वयमेतत् प्रमाणमप्रमाण च। अनेन मणिप्रभाया मणिज्ञान व्याख्यातम्।

प्रमाणवार्तिकालंकार पृ० ६

२ नापि लैङ्गिक लिङ्गलिङ्गिसम्बन्धाप्रतिपत्ते अन्यथा दृष्टान्तेतरयोरेकत्वात् किं केन कृत स्यात्।

अष्टश० अष्टस० पृ० २७७

३ साध्य शक्यमभिप्रेतमप्रसिद्ध ततोऽपरम्।
साध्याभास विरुद्धादि साधनाविषयत्वत·॥

न्यायविनिश्चय श्लो० १७२

त्रैरूप्यका निराकरण करके अन्यथानुपपन्नत्वका ही समर्थन किया है[1]। बौद्ध दार्शनिक हेतुके तीन भेद मानते हैं—स्वभाव, कार्य और अनुपलब्धि। अकलङ्क देवने कारण, पूर्वचर, उत्तरचर और सहचरको भी हेतु माना है। बौद्ध अनुपलब्धिको केवल प्रतिषेधसाधक मानते हैं। किंतु अकलङ्क देवने उपलब्धि और अनुपलब्धि दोनोको ही विधिसाधक और दोनोको ही प्रतिषेधसाधक माना है। इसीलिए प्रमाणसंग्रहमे सद्भावसाधक ९ उपलब्धियों और अभावसाधक ६ अनुपलब्धियोको लिखकर प्रतिषेध-साधक ३ उपलब्धियोंके भी उदाहरण दिये है।

बौद्ध दृश्यानुपलब्धिसे ही अभावकी सिद्धि मानते हैं[2]। अदृश्यानुपलब्धि-से नही। किसी स्थान विशेषमे घटकी अनुपलब्धि दृश्यानुपलब्धि है और पिशाचकी अनुपलब्धि अदृश्यानुपलब्धि है। बौद्धोके अनुसार सूक्ष्म आदि विप्रकृष्ट विषयोकी अनुपलब्धि सशयहेतु होनेसे अभावसाधक नही हो सकती हैं[3]। बौद्धोने दृश्यत्वका अर्थ केवल प्रत्यक्षविषयत्व किया हैं। इस विषयमे अकलङ्क देवका कहना है कि दृश्यत्वका अर्थ केवल प्रत्यक्ष-विषयत्व नही है, किंतु उसका अर्थ प्रमाणविषयत्व है। यही कारण है कि मृत शरीरमे स्वभावसे अतीन्द्रिय चैतन्यका अभाव भी हमलोग सिद्ध करते हैं। यदि अदृश्यानुपलब्धि एकान्ततः सशयहेतु मानी जाय तो मृत शरीर-में चैतन्यकी निवृत्तिका सन्देह सदा बना रहेगा। ऐसी स्थितिमे मृत शरीरका दाह करना कठिन हो जायगा और दाह करनेवालोको पातकी बनना पडेगा। बहुतसे अप्रत्यक्ष रोगादिके अभावका भी निर्णय देखा-ही जाता है[4]।

---

१. सपक्षेणैव साध्यस्य साधर्म्यादित्यनेन हेतोस्त्रैलक्षण्यमविरोधादित्यन्यथानुपपत्तिं च दर्शयता केवलस्य त्रिलक्षणस्यासाधनत्वमुक्तं तत्पुत्रादिवत्। एकलक्षणस्यतु गमकत्वम्। अष्टश० अष्टस० पृ० २८९

२ प्रतिषेधसिद्धिरपि यथोक्ताया एवानुपलब्धेः। सति वस्तुनि तस्या असंभवात्। न्यायबिन्दु पृ० ३२

३ विप्रकृष्टविपयानुपालब्धि. प्रत्यक्षानुमाननिवृत्तिलक्षणा संशयहेतु प्रमाण-निवृत्तावप्यर्थाभावासिद्धे॰। न्यायबिन्दु पृ० ४४

४ अदृश्यानुपलम्भादभावासिद्धिरित्ययुक्त परचैतन्यनिवृत्तावारेकापत्तेः, तत्सस्कर्तॄणा पातकित्वप्रसङ्गात्। बहुलमप्रत्यक्षस्यापि रोगादेर्विनिवृत्तिनिर्णयात्। अष्टश० अष्टस० पृ० ५२

अदृश्यपरचित्तादेरभावं लौकिका विदु।
तदाकार विकारादेरन्यथानुपपत्तित॥ लघीयस्त्रय का० १५

अकलङ्कदेवने जब अन्यथानुपपन्नत्वको ही हेतुका एकमात्र लक्षण माना है तब स्वभावत उनके मतसे अन्यथानुपन्नत्वके अभावमे एक ही हेत्वाभास होना चाहिए। उन्होने स्वय कहा है[१] कि वस्तुत एक असिद्ध ही हेत्वाभास है। यत. अन्यथानुपपत्तिका अभाव अनेक प्रकारसे होता है, अत· विरुद्ध, असिद्ध, सन्दिग्ध और अकिञ्चित्करके भेदसे चार हेत्वाभास भी हो सकते है। एक स्थानमे तो उन्होने विरुद्ध आदिको अकिंचित्करका ही विस्तार कहा है[२]। वास्तवमे हेत्वाभास और जातिका जैसा विवेचन आचार्य अकलकके ग्रन्थोमे मिलता है वैसा उससे पहले किसी जैन ग्रन्थमें नही मिलता। अकलङ्कने ही प्रमाणसप्तभगी और नयसप्तभगीके भेदसे सप्तभगीके दो भेद किये हैं।

जय पराजय व्यवस्था

न्यायदर्शनमे जल्प और वितण्डामे छल, जाति और निग्रहस्थान जैसे असत् उपायोका अवलम्बन लेना भी न्याय्य माना गया है। क्योकि जल्प और वितण्डाका उद्देश्य तत्त्व सरक्षण करना है। और तत्त्वका सरक्षण किसी भी उपायसे करनेमे कोई आपत्ति नही मानी गयी है। नैयायिकोने जब जल्प और वितण्डामे छल, जाति और निग्रहस्थानका प्रयोग स्वीकार कर लिया तो वादमे भी उन्हीके आधारपर जयपराजयकी व्यवस्था बन गयी। न्यायदर्शनमे प्रतिज्ञाहानि आदि २२ निग्रहस्थान माने गये है।

धर्मकीर्तिने 'वादन्याय'मे छल, जाति और निग्रहस्थानके आधारसे होनेवाली जय पराजयकी व्यवस्थाका खण्डन करते हुए वादीके लिए असाधनागवचन और प्रतिवादीके लिए अदोषोद्भावन ये दो ही निग्रह-स्थान माने है[३]। वादीका कर्तव्य है कि वह पूर्ण और निर्दोष साधन बोले और प्रतिवादीका कर्तव्य है कि वह यथार्थ दोषोका उद्भावन करे। इतना कहनेके बाद धर्मकीर्तिने असाधनाङ्गवचन और अदोषोद्भावनके अनेक अर्थ किये है। उन्होने कहा है कि अन्वय या व्यतिरेक किसी

१ अन्यथासभवाभावभेदात् स बहुधा मत.।
विरुद्धासिद्धसन्दिग्धैरकिञ्चित्करविस्तरै ॥ —न्यायविनि० २।२६५

२ अकिञ्चित्कारकान् सर्वान् तान् वय सगिरामहे। —न्यायविनि० २।३७१

३ असाधनागवचनमदोषोद्भावन द्वयो।
निग्रहस्थानमन्यत्तु न युक्तमिति नेष्यते ॥ —वादन्याय० पृ० १

एक दृष्टान्तसे ही जब साध्यकी सिद्धि संभव है तब दोनों दृष्टान्तोंका प्रयोग करना असाधनांगवचन है[1]। प्रतिज्ञा, निगमन आदि साधनके अङ्ग नही है, उनका कथन असाधनागवचन है[2]।

आचार्य अकलंकने सत्य और अहिंसाकी दृष्टिसे छल, जाति और निग्रहस्थानके प्रयोगको सर्वथा अन्याय्य माना है। वे असाधनांगवचन और अदोषोद्भावनके चक्करमें भी नही पडे। उन्होने तो स्पष्टरूपसे इतना ही कहा कि वादीको अविनाभावी साधनसे स्वपक्षकी सिद्धि और परपक्षका निराकरण करना चाहिए। इसी प्रकार प्रतिवादीको वादीके पक्षमें यथार्थ दूषण देना चाहिए और अपने पक्षकी सिद्धि करना चाहिए। एककी जय और दूसरेकी पराजयके लिए इतना ही पर्याप्त है। इससे अधिक और किसी वातकी आवश्यकता नही है। एककी स्वपक्षसिद्धि हो जाने-से ही दूसरेका निग्रह हो जाता है[3]। अत असाधनाङ्गवचन और अदोषोद्भावनसे क्रमश. वादी और प्रतिवादीका निग्रह मानना ठीक नही है। इसके साथ ही अकलंकने यह भी बतलाया है कि अन्वय और और व्यतिरेक दोनो दृष्टान्तोके प्रयोग करनेसे निग्रहस्थान नही होता है[4]। अतः आवश्यकतानुसार दोनो दृष्टान्तोका प्रयोग किया जा सकता है। इसी प्रकार पक्षादिवचनको भी निग्रहस्थान मानना ठीक नही है। यदि वादमे प्रतिज्ञाका प्रयोग अनुपयोगी है तो शास्त्रमे भी उसका प्रयोग

---

१ एकेनापि वाक्येनान्वयमुखेन व्यतिरेकमुखेन वा प्रयुक्तेन सपक्षापक्षयोर्लिङ्गस्य सदसत्त्वख्यापनं कृत भवतीति नावश्यं वाक्यद्वयप्रयोग ।

—न्यायबिन्दु पृ० ५७

२. द्वयोरप्यनयो प्रयोगे नावश्यं पक्षनिर्देश । —न्यायबिन्दु पृ०५८

३. स्वपक्षसिद्धिरेकस्य निग्रहोऽन्यस्य वादिन ।
नासाधनागवचन नादोषोद्भावनं द्वयो ॥ —अष्टस० पृ० ८७
असाधनागवचनमदोषोद्भावन द्वयो ।
निग्रहस्थानमिष्टं चेत् किं पुन. साध्यसाधनै ॥ —सिद्धिवि० ५।१०

४. अनेकान्तैकान्तयोरुपलम्भानुपलम्भयोरेकत्वप्रदर्शनार्थं तावदुभयमाह मतान्तर-प्रतिक्षेपार्थ वा, यदाह धर्मकीर्ति —साधर्म्यवैधर्म्ययोरन्यतरेणार्थगतावुभयप्रति-पादन पक्षादिवचनं वा निग्रहस्थानमिति । न तद् युक्तम्, साधनसामर्थ्येन विपक्षव्यावृत्तिलक्षणेन पक्षं प्रसाधयतः केवलं वचनाधिक्योपालम्भच्छलेन पराजयाधिकरणप्राप्तिः स्वय निराकृतपक्षेण प्रतिपक्षिणा लक्षणीया ।

—अष्टश अष्टस० पृ० ८१

नही करना चाहिए[1]। इस प्रकार अकलक देवने जय-पराजयकी निर्दोष प्रणाली बतलायी हैं।

आलोचन कौशल्य

उस समय अन्य दर्शनो तथा दार्शनिकोंकी आलोचना करते समय आलोचक मर्यादाका अतिक्रमण कर जाते थे। और अपने विपक्षियोके लिए पशु, अह्रीक (निर्लज्ज) आदि शब्दोका प्रयोग करते थे। किन्तु निर्मलमना आचार्य अकलक द्वारा की गयी विपक्षियोकी आलोचनामे उस कटुताके दर्शन नही होते। उन्होने प्राय प्रतिपक्षीका उत्तर उसीके शब्दोमे दिया है। और कही प्रतिपक्षीकी भूलको पकडकर उसका उपहास करते हुए उत्तर दिया है। जैसे—

धर्मकीर्ति कहते हैं—

सर्वस्योभयरूपत्वे तद्विशेषनिराकृते ।
चोदितो दधि खादेति किमुष्ट्र नाभिधावति ॥ —प्रमाणवा० ३।१८२

अर्थात् यदि प्रत्येक वस्तु उभयात्मक है और किसी वस्तुमे कोई विशेषता नही है तो दधिको खानेके लिए कहा गया मनुष्य ऊँटको क्यो नही खा लेता।

अकलकदेव उत्तर देते हैं—

पूर्वपक्षमविज्ञाय दूषकोऽपि विदूषकः
सुगतोऽपि मृगो जात· मृगोऽपि सुगतः स्मृत. ।
तथापि सुगतो वद्यो मृगः खाद्यो यथेष्यते ॥
तथा वस्तुबलादेव भेदाभेदव्यवस्थितेः ।
चोदितो दधि खादेति किमुष्ट्रमभिधावति ॥
—न्यायविनि० २०३, २०४

अर्थात् पूर्व पक्षको ठीकसे न समझ सकनेके कारण दूषण देनेवाला विदूषक ही है। सुगत मृग हुए थे और मृग भी सुगत हुआ। फिर भी बौद्ध सुगतकी वन्दना करते हैं और मृगको खाद्य मानते हैं। ठीक उसी प्रकार पर्याय भेदसे दही और ऊँटके शरीरमे भेद है। अतः दही खानेके लिए कहा गया मनुष्य दहीको ही खाता है, ऊँटको नही। यहाँ 'दूषकोऽपि विदूषकः' वाक्य ध्यान देने योग्य है।

अनेकान्तकी आलोचना करते हुए धर्मकीर्ति कहते हैं—

भेदाना बहुभेदानां तत्रैकस्मिन्नयोगतः । —प्रमाणवा० ३।९०

१ प्रतिज्ञानुपयोगे शास्त्रादिष्वपि नाभिधीयेत, विशेषाभावात् ।
—अष्टश० अष्टस० पृ० ८३

अकलंक देव उत्तर देते हैं—

भेदानां बहुभेदाना तत्रैकत्रापि सभवात् । —न्यायविनि० १।१२१

विज्ञप्तिमात्राततासिद्धिके प्रकरणमें प्रमाणविनिश्चयमें धर्मकीर्ति कहते है —

सहोपलम्भनियमादभेदो नीलतद्धियो· ।

अकलङ्क देव उत्तर देते है—

सहोपलम्भनियमान्नाभेदो नीलतद्धियोः ।

वादन्यायके प्रारंभमें धर्मकीर्ति लिखते है—

असाधनागवचनमदोषोदभावन द्वयोः ।
निग्रहस्थानमन्यत्तु न युक्तमिति नेष्यते ।।

अकलङ्क उत्तर देते है—

असाधनाङ्गवचनमदोषोद्भावनद्वयो. ।
न युक्त निग्रहस्थानमर्थापरिसमाप्तित. ।।

—न्यायविनि० २।२०८

इस प्रकार शालीनतापूर्वक उत्तर देनेकी प्रक्रियासे अकलङ्कके आलोचन कौशल्यका सहजही अनुमान किया जा सकता है ।

अष्टसहस्रीके रचयिता आचार्य विद्यानन्द

विद्यानन्दका व्यक्तित्व

जैनन्यायके प्रतिष्ठापक अकलङ्कके बाद विद्यानन्द एक ऐसे प्रतिभाशाली आचार्य हुए है जिन्होने समस्त दर्शनोका तलस्पर्शी ज्ञान प्राप्त करके स्वनिर्मित्त ग्रन्थोमे अपने उच्चकोटिके पाण्डित्यका परिचय दिया है । उन्हे तार्किकशिरोमणि कहनेमे कोई अत्युक्ति नही है । आचार्य विद्यानन्दने अकलकदेवको अपना आदर्श बनाया है तथा उन्हीके द्वारा निर्दिष्ट मार्ग पर चलकर अकलक न्यायको सर्व प्रकारसे पल्लवित और पुष्पित किया है । आचार्य विद्यानन्दने कणाद, प्रशस्तपाद और व्योमशिव इन वैशेषिक विद्वानोंके, अक्षपाद, वात्स्यायन और उद्योतकर, इन नैयायिक विद्वानोके, जैमिनि, शबर, कुमारिलभट्ट और प्रभाकर इन मीमांसकोके, मण्डनमिश्र और सुरेश्वरमिश्र इन वेदान्तियोंके, कपिल, ईश्वर कृष्ण, और पतंजलि इन सांख्य-योगके आचार्योंके तथा नागार्जुन, वसुवन्धु दिग्नाग, धर्मकीर्ति, प्रज्ञाकर और धर्मोत्तर इन बौद्ध दार्शनिकोंके ग्रन्थोका

सर्वाङ्गीण अभ्यास किया था। इसके साथ ही जैन दार्शनिक तथा आगमिक साहित्य भी उन्हे विपुलमात्रामे प्राप्त था। अत अपने समयमे उपलब्ध जैनवाङ्मय तथा जैनेतर वाङ्मयका सागोपाग अध्ययन और मनन करके आचार्य विद्यानन्दने यथार्थमे अपना नाम सार्थक किया था। यही कारण है कि उनके द्वारा रचित ग्रन्थोमे समस्त दर्शनोका किसी न किसी रूपमें उल्लेख मिलता है। आचार्य विद्यानन्दने अपने पूर्ववर्ती अनेक ग्रन्थकारो-के नामोल्लेख पूर्वक और कही कही विना नामोल्लेखके उनके ग्रन्थोसे अपने ग्रन्थोमे अनेक उद्धरण प्रस्तुत किये हैं। तथा पूर्वपक्षके रूपमे अन्य दार्शनिकोके सिद्धान्तोको प्रस्तुत करके प्राञ्जल भाषामे उनका निरसन किया है। उनके ग्रन्थोंका प्राय बहुभाग बौद्धदर्शनके मन्तव्योंकी विशद आलोचनाओसे भरा हुआ है। अकलकदेवके तो आचार्य विद्यानन्द प्रमुख टीकाकार हैं। अकलकदेवकी अष्टशती इतनी गहन और गूढ है कि यदि आचार्य विद्यानन्द इस पर अष्टसहस्री न बनाते तो इसका रहस्य इसीमे छिपा रह जाता। इसीलिए आचार्य वादिराजने अपने न्यायविनिश्चय विवरणमे विद्यानन्दका स्मरण करते हुए लिखा है[1] कि यदि गुणचन्द्रमुनि, अनवद्यचरण विद्यानन्द और सज्जन अनन्तवीर्य ये तीनो विद्वान् अकलक देवके गभीर शासनके तात्पर्यकी व्याख्या न करते तो कौन उसे समझनेमें समर्थ था। इसी प्रकार पार्श्वनाथ चरितमे उन्होने विद्यानन्दके तत्त्वार्थालकार और देवागमालकारकी प्रशसा करते हुए लिखा है[2]—आश्चर्य है कि विद्यानन्दके इन दीप्तिमान् अलकारोको सुनने वालोके भी अगोमें दीप्ति (कान्ति) आ जाती है। उन्हे धारण करने वालोकी तो बात ही क्या है।

आचार्य प्रभाचन्द्रने भी प्रमेयकमलमार्तण्डके प्रथम परिच्छेदके अन्तमे 'विद्यानन्दसमन्तभद्रगुणतो नित्य मनोनन्दनम्' इस श्लोकाशमे श्लिष्टरूपसे विद्यानन्दका नामोल्लेख किया है। पत्रपरीक्षाकी प्रशस्तिमे एक श्लोक निम्न प्रकार है—

> जीयान्निरस्तनि शेषसर्वथैकान्तशासनम् ।
> सदा श्रीवर्धमानस्य विद्यानन्दस्य शासनम् ॥

---

१ देवस्य शासनमतीवगभीरमेतत्तात्पर्यत. क इह बोद्धुमतीवदक्ष ।
विद्वान्न चेद् सद्गुणचन्द्रमुनिर्न विद्यानन्दोऽनवद्यचरण सदनन्तवीर्य ॥

२. ऋजुसूत्र स्फुरद्रत्नं विद्यानन्दस्य विस्मय. ।
शृण्वतामप्यलङ्कारं दीप्तिरगेषु रगति ॥ —पार्श्वना० चरि० श्लो० २२

इस श्लोकमें भी श्लेषके द्वारा विद्यानन्दके नामका बोध होता है। जिसने समस्त एकान्त शासनोंका निरास कर दिया है ऐसा महावीर तथा विद्यानन्दका शासन है। अर्थात् विद्यानन्दने समस्त एकान्तोंका निराकरण करके महावीरके शासनको अनेकान्तरूप सिद्ध किया है।

विद्यानन्दका परिचय

ऐसे प्रख्यात और प्रतिभाशाली आचार्यका कुछ भी परिचय उनके ग्रन्थोमे नही मिलता है। अनुमान किया जाता है कि इनका जन्म दक्षिण भारतके किसी प्रदेशमे, सभवत. मैसूरमे ब्राह्मण कुलमे हुआ होगा। इन्होंने नन्दिसघके किसी जैन मुनि द्वारा जैन साधुकी दीक्षा ग्रहण की थी। क्योकि एक शिलालेखमे नन्दिसघके मुनियोमें विद्यान्दको भी गिनाया है। आचार्य विद्यानन्दने अपने ग्रन्थोमे भर्तृहरि, कुमारिल, प्रभाकर, धर्मकीर्ति, धर्मोत्तर, प्रज्ञाकर, मण्डनमिश्र, सुरेश्वर आदिका खण्डन किया है। अत. विद्यानन्दका समय इन सबके बादका सिद्ध होता है।

आचार्य विद्यानन्दने तत्त्वाथश्लोकवार्तिकके अन्तमे प्रशस्तिरूपमे एक पद्य दिया है, जिसकी एक पक्ति निम्न प्रकार है—

'जीयात् सज्जनताश्रयः शिवसुधाधारावधानप्रभुः'

इसके द्वारा विद्यानन्दने 'शिवमार्ग'—मोक्षमार्गका जयकार तो किया ही है, साथ ही अपने समयके गङ्गनरेश शिवमार द्वितीयका भी जयकार किया है, ऐसा प्रतीत होता है। शिवमार द्वितीय पश्चिमी गगवशी श्रीपुरुष नरेशका उत्तराधिकारी और उसका पुत्र था, जो ईस्वी सन् ८१० के लगभग राज्याधिकारी हुआ था। इस शिवमारका भतीजा तथा विजयादित्यका पुत्र राचमल्ल सत्यवाक्य प्रथम शिवमारके राज्यका उत्तराधिकारी हुआ था तथा ईस्वी सन् ८१६ के लगभग राज-गद्दीपर वैठा था। विद्यानन्दने अपने अन्य ग्रंथोंमें[1] 'सत्यवाक्य'के नामसे उसका उल्लेख किया है, ऐसा अनुमान किया जाता है। उक्त उल्लेखोसे ऐसा प्रतीत होता है कि आचार्य विद्यानन्द गङ्गनरेश शिवमार द्वितीय

१. शश्वत्संस्तुतिगोचरोऽनघधियां श्रीसत्यवाक्याधिप ।
विद्यानन्दबुधैरलङ्कृतमिदं श्रीसन्यवाक्याधिपे ॥

—युक्त्यनुशासनालकारप्रशस्ति ।

सत्यवाक्याधिपाः शश्वद्विद्यानन्दा जिनेश्वरा । —प्रमाणपरीक्षा मंगलपद्य

और राचमल्ल सत्यवाक्य प्रथमके समकालीन थे। और उन्होंने अपनी कृतियाँ प्राय उन्हीके राज्यकालमे बनायी थी। विद्यानन्दका कार्यक्षेत्र भी गगवशका गगवाडि प्रदेश रहा होगा। गंग राजाओका राज्य मैसूर प्रान्तमे था। शिलालेखो और दानपत्रोसे ज्ञात होता है कि इस राज्यके साथ जैनधर्मका घनिष्ट सम्बन्ध था। श्रीमान् प० डॉ० दरबारीलालजी कोठियाने आप्तपरीक्षाकी प्रस्तावनामे विद्यानन्दका समय ईस्वी सन् ७७५ से ८४० तक सिद्ध किया है।

आचार्य विद्यानन्दकी रचनाए

अकलकदेवकी तरह आचार्य विद्यानन्दकी रचनाएँ भी दो प्रकार की है—टीकात्मक और स्वतत्र। अष्टसहस्री, तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक और युक्त्यनुशासनालकार ये तीन टीकात्मक रचनाएँ हैं। आप्तपरीक्षा, पत्रपरीक्षा, सत्यशासनपरीक्षा, श्रीपुरपार्श्वनाथस्तोत्र और विद्यानन्द-महोदय ये छह स्वतन्त्र रचनाएँ है। इनमेसे अन्तिम रचनाको छोड़कर शेष सब उपलब्ध तथा प्रकाशित हैं। अन्तिम रचना अनुपलब्ध है।

अष्टसहस्री

यह आचार्य समन्तभद्र द्वारा विरचित आप्तमीमांसापर विस्तृत और महत्त्वपूर्ण व्याख्या है। इस व्याख्यामे अकलकदेव द्वारा रचित अष्टशती को इस प्रकारसे आत्मसात् कर लिया गया है, जैसे वह अष्टसहस्रीका ही अग हो। यदि आचार्य विद्यानन्द अष्टसहस्रीको न बनाते तो अष्ट-शतीका रहस्य समझमे नही आ सकता था। क्योंकि अष्टशतीका प्रत्येक पद और वाक्य इतना जटिल और गूढ है कि अष्टसहस्रीके विना विद्वान् का भी उसमे प्रवेश होना अशक्य है। आचार्य विद्यानन्दने अष्टसहस्रीमें अपनी सूक्ष्म बुद्धिसे आप्तमीमासा और अष्टशतीके हार्दको विशेषरूपसे स्पष्ट किया है। आप्तमीमासा और अष्टशतीमे निहित तथ्योके उद्घा-टनके अतिरिक्त अष्टसहस्रीमे अनेक नूतन विचारोका भी समावेश किया गया है। हम कह सकते है कि अष्टसहस्रीमे पूर्वपक्ष या उत्तरपक्ष-के रूपमे समस्त दर्शनोके सिद्धान्तोंका विवेचन किया गया है। इसीलिए आचार्य विद्यानन्दने साधिकार कहा है[1] कि हजार शास्त्रोके सुननेसे

---

१ श्रोतव्याष्टसहस्री श्रुतैः किमन्यैः सहस्रसंख्यानैः।
विज्ञायते ययैव स्वसमयपरसमयसद्भावः॥ —अष्टस० पृ० १५७

क्या लाभ है। केवल इस अष्टसहस्रीको सुन लीजिए। इतने मात्रसे ही स्वसिद्धान्त और परसिद्धान्तका ज्ञान हो जायगा।

आचार्य विद्यानन्दकी दार्शनिक उपलब्धियाँ

यह पहले बतलाया जा चुका है कि आचार्य विद्यानन्दको समस्त दर्शनोका तलस्पर्शी ज्ञान प्राप्त था। जैनवाङ्मयमे भावना, विधि और नियोगकी चर्चा सर्वप्रथम विद्यानन्दकी अष्टसहस्री और तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकमे ही विस्तारसे देखनेको मिलती है। कुमारिलभट्ट भावनावादी है, प्रभाकर नियोगवादी है और वेदान्ती विधिवादी है। इनके ग्रन्थोंके सूक्ष्म अध्ययनके विना भावना आदिका इतना गहन और विस्तृत विवेचन असंभव है। तत्त्वोपप्लववादका पूर्व पक्ष और उसका विस्तारसे निराकरण सर्वप्रथम इन्हीके ग्रथोमें देखा जाता है। जयसिंहराशिका 'तत्त्वोपप्लवसिंह' नामक ग्रन्थ कुछ वर्ष पूर्व ही प्रकाशित हुआ है। उसका निम्न श्लोक—

तदतद्रूपिणो भावास्तदतद्रूपहेतुजाः।
तद्रूपादि किमज्ञानं विज्ञानाभिन्नहेतुजम्॥

अष्टसहस्रीमे पृ० ७८ पर उद्घृत हुआ है।

आचार्य विद्यानन्दने मीमासक कुमारिलके मीमांसाश्लोकवार्तिकसे प्रभावित होकर तत्त्वार्थसूत्रपर तत्त्वार्थश्लोकवार्तिककी रचना की थी। इसमे प्रथम अध्यायके अन्तिम सूत्रपर १०० श्लोकोमे नयोका सुन्दर विवेचन किया गया है। और अन्तमें लिखा है[1] कि विस्तारसे नयोका स्वरूप जाननेके लिए नयचक्रको देखना चाहिए। इस नयचर्चामे आचार्य विद्यानन्दने सिद्धसेन दिवाकरके षड्नयवादको स्वीकार नही किया है। उनका कहना है कि नैगम नयका अन्य किसी नयमे अन्तर्भाव नही हो सकता है। यहाँ यह ध्यातव्य है कि सिद्धसेनने नैगम नयको पृथक् नहीं माना है। आचार्य विद्यानन्दने अष्टसहस्रीमें भी (पृ० २८७) नयोंका सामान्यरूपसे उल्लेख करके लिखा है—

'बहुविकल्पा नया नयचक्रतः प्रतिपत्तव्याः।

---

१ सक्षेपेण नयास्तावद् व्याख्यातास्तत्र सूचिताः।
तद्विशेषाः प्रपञ्चेन सचिन्त्या नयचक्रत.॥

—त० श्लो० वा० पृ० २७६

इसी प्रकार आचार्य विद्यानन्दने तत्त्वार्थसूत्रके पाँचवें अध्यायके 'गुण-पर्ययवद् द्रव्यम्' इस सूत्रकी व्याख्यामे सिद्धसेनकी तरह गुण और पर्यायमे अभेद मान कर भी एक ऐसा तथ्य फलित किया है जो अनेकान्तदर्शनके इतिहासमे उल्लेखनीय है। उन्होने लिखा है[१] कि सहानेकान्तकी सिद्धिके लिए 'गुणवद् द्रव्यम्' कहा है, तथा क्रमानेकान्तके बोधके लिए 'पर्यायवद् द्रव्यम्' कहा गया है। अर्थात् अनेकान्त दो प्रकारका है—सहानेकान्त और क्रमानेकान्त। गुण सहभावी होते है और पर्याय क्रमभावी। अतः एकसे सहानेकान्त फलित होता है और दूसरेसे क्रमानेकान्त।

आचार्य विद्यानन्दने अष्टसहस्रीमे अनेक प्रसिद्ध दार्शनिकोके ग्रन्थोसे नामोल्लेख पूर्वक और विना नामोल्लेखके भी अनेक उद्धरण दिये हैं। तदुक्तं भट्टेन अथवा तदुक्त लिख कर कुमारिलकी मीमासाश्लोकवार्तिक के अनेक श्लोकोको उद्धृत किया गया है। धर्मकीर्तिके प्रमाणवार्तिकसे अनेक श्लोकोको उद्धृत करके उनके सिद्धान्तोकी समालोचना की गयी है धर्मकीर्तिके टोकाकार प्रज्ञाकरकी भी कई बार नाम लेकर समालोचना की है। भर्तृहरिके वाक्यपदीयसे 'न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके' इत्यादि श्लोक, शकराचार्यके शिष्य सुरेश्वरके बृहदारण्यकवार्तिकसे 'आत्मापि सदिद ब्रह्म' इत्यादि श्लोक, तथा ईश्वरकृष्णको साख्यकारिकासे भी कई श्लोक उद्धृत किये गये हैं।

महाभारत वनपर्वसे 'तर्कोऽप्रतिष्ठ श्रुतयो विभिन्ना' इत्यादि श्लोक (पृ० ३६ पर) उद्धृत है। ज्ञानश्रीमित्रकी अपोहसिद्धिसे 'अपोह-शब्दलिङ्गाभ्या न वस्तु विधिनोच्यते' यह श्लोकाश (पृ० १३० पर) उद्धृत है। गौतमके न्यायसूत्रसे 'दुःखजन्मप्रवृत्ति' इत्यादि सूत्र (पृ० १६३ पर) उद्धृत है। शाबरभाष्यसे 'चोदना हि भूत भवन्त भविष्यन्तम्' इत्यादि 'तथा ज्ञाते त्वर्थेऽनुमानादवगच्छति बुद्धिम्' (पृ० ४९ तथा ५८ पर) उद्धृत हैं। योगदर्शनसे 'चैतन्य पुरुषस्य स्वरूपम्' (पृ० १७८ पर) तथा 'बुद्ध्यवसितमर्थं पुरुषश्चेतयते' (पृ० ६६ पर) उद्धृत है। अकलकके न्यायविनिश्चय, प्रमाणसग्रहआदि ग्रन्थोसे अनेक श्लोक उद्धृत हैं। आचार्य कुन्द-कुन्दके पञ्चास्तिकायसे 'सत्ता सव्वपयत्था' इत्यादि गाथाकी सस्कृत छाया (पृ० ११३ पर) उद्धृत है। तत्त्वार्थसूत्रसे अनेक सूत्र उद्धृत हैं। तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकसे भी अनेक श्लोकोको उद्धृत किया गया है।

---

१ गुणवद्द्रव्यमित्युक्त सहानेकान्तसिद्धये।
तथा पर्यायवद्द्रव्य क्रमानेकान्तवित्तये ॥ —त० श्लो० वा० पृ० ४३८

अष्टसहस्रीमें अनेक दार्शनिकोंका नामोल्लेख करके उनके सिद्धान्तोंकी आलोचना कीगयी है। उनमेंसे कुछ नाम इस प्रकार है—

तदेतदनालोचिताभिधानं मण्डनमिश्रस्य (पृ० १८), एतेनैतदपि प्रत्याख्यात यदुक्तं धर्मकीर्तिना (पृ० २५), यदाह धर्मकीर्त्तिः (पृ० ८१), इति धर्मकीर्तिदूषणम् (पृ० १२२), ततो विवक्षारूढ एवार्थो वाक्यस्य न पुनर्भावना इति प्रज्ञाकर' (पृ० २१), 'नेदं प्रज्ञाकरवचश्चारु' (पृ० २२), 'यदप्यवादि प्रज्ञाकरेण' (पृ० २४), 'तदेतदपि प्रज्ञापराधविजृम्भितं प्रज्ञाकरस्य' (पृ० २६), 'इति कश्चित् सोऽप्यप्रज्ञाकर एव' (पृ० ११३), 'इति प्रज्ञाकरमतमप्यपास्तम्' (पृ० २७७)।

इस प्रकार अनेक ग्रन्थो और ग्रन्थकारोके सिद्धान्तोका उल्लेख अष्टसहस्रीमें उपलब्ध होता है। यही कारण है कि अष्टसहस्रीके अध्ययनसे स्वसमय और परसमयका बोध सरलतापूर्वक हो सकता है।

आप्तमीमांसाकी कारिकाओंका प्रतिपाद्य विषय

आप्तमीमांसामें दश परिच्छेद है और उनमे कुल ११४ कारिकाएँ हैं। इसका मुख्य विपय है—आप्तकी मीमासा।

प्रथम परिच्छेद

प्रथम परिच्छेदमें २३ कारिकाएँ है। प्रथम तीन कारिकाओमें देवागमन आदि, नि.स्वेदत्व आदि अन्तरङ्ग अतिशय और गन्धोदकवृष्टि आदि वहिरङ्ग अतिशय, तथा तीर्थकरत्व आदि उन विशेषताओकी मीमासा की गयी है, जिनके कारण कोई अपनेको आप्त मान सकता हैं। चौथी कारिकामें किसी पुरुपमे दोष और आवरणकी सम्पूर्ण हानि सिद्ध की गयी है। पाँचवी कारिकामे अनुमेयत्व हेतुसे सूक्ष्म, अन्तरित और दूरवर्ती पदार्थोमे प्रत्यक्षत्व (सर्वज्ञत्व) सिद्ध किया गया है। अर्थात् सामान्यसे सर्वज्ञ सिद्धि की गयी है। छठवी कारिकामें 'युक्तिशास्त्राविरोधिवाक्त्व' हेतुसे अर्हन्तमे निर्दोषत्व और आप्तत्व सिद्ध किया गया है। सातवी कारिकामें वतलाया गया है कि सर्वथा एकान्त वादियोका इष्ट तत्त्व प्रत्यक्ष प्रमाणसे वाधित है। आठवी कारिकामें बतलाया है कि एकान्तवादियोके मतमें पुण्य-पाप कर्म, परलोक आदि कुछ भी नही वन सकता है। ९ से ११ तक तीन कारिकाओं द्वारा यह बतलाया गया है कि भावैकान्त मानने पर प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव, अन्योन्याभाव और अत्यन्ताभावका निषेव हो जायगा। और ऐसा होने पर कार्यद्रव्यमे अनादिता, अनन्तता, सर्वात्मकता और अचेतनमे चेतनताका

तथा चेतनमें अचेतनताका प्रसग प्राप्त होगा । बारहवी कारिकामे कहा गया है कि अभावैकान्त मानने पर न बोध प्रमाण हो सकता है और न वाक्य । और प्रमाणके अभावमे स्वपक्षसिद्धि तथा परपक्षदूपण सभव नही है । तेरहवी कारिकामे कहा गया है कि वस्तुको सर्वथा भावरूप और सर्वथा अभावरूप अर्थात् दोनो एकान्तरूप नही माना जा सकता । तथा उसे सर्वथा अवाच्य भी नही कहा जा सकता । १४ से १६ तक तीन कारिकाओ द्वारा स्याद्वादनयकी अपेक्षासे वस्तुको कथचित् सत्, असत्, उभय, अवाच्य, सदवाच्य, असदवाच्य और सदसदवाच्य सिद्ध किया गया है । १७ से २१ तक पाँच कारिकाओ द्वारा यह बतलाया गया है कि अस्तित्व नास्तित्वका अविनाभावी है और नास्तित्व अस्तित्वका अविनाभावी है । और अस्तित्व-नास्तित्वरूप वस्तु ही शब्दका विषय होती है । जो वस्तु विधि और निषेधरूप नही है वह अर्थक्रिया भी नही कर सकती है । अर्थात् सर्वथा एकान्तरूप वस्तु अर्थक्रिया नही करती है । बाईसवी कारिकामे बतलाया गया है कि अनन्तधर्मात्मक वस्तुके प्रत्येक धर्मका अर्थ (प्रयोजन) भिन्न होता है । और उनमेसे किसी एक धर्मके मुख्य होने पर शेष धर्म गौण हो जाते हैं । तेईसवी कारिकामे कहा गया है कि सत्त्व-असत्त्वकी तरह एकत्व-अनेकत्व आदि धर्मोमे भी पूर्वोक्त सप्तभगीकी प्रक्रियाकी योजना कर लेना चाहिये ।

द्वितीय परिच्छेद

द्वितीय परिच्छेदमे २४ से ३६ तक १३ कारिकाएँ है । चौबीसवी और पच्चीसवी कारिका द्वारा अद्वैतैकान्तकी समीक्षा करते हुए बतलाया गया है कि वस्तुको सर्वथा एक मानने पर कारक-भेद, क्रिया-भेद, पुण्य-पापरूप कर्मद्वैत, सुख-दुःखरूप फलद्वैत, इहलोक-परलोकरूप लोकद्वैत, विद्या और अविद्याका द्वैत तथा बन्ध और मोक्षका द्वैत, यह सब नही बन सकेगा । २६वी कारिका द्वारा कहा गया है कि हेतुसे अद्वैतकी सिद्धि करने पर हेतु और साध्यका द्वैत हो जायगा । और हेतुके विना सिद्धि मानने पर वचनमात्रसे ही सबकी इष्ट सिद्धि हो जायगी । २७वी कारिकामे बतलाया गया है कि विना द्वैतके अद्वैत सिद्ध नही हो सकता है । क्योकि, प्रतिषेध्यके विना (द्वैतके अभावमे) सञ्ज्ञी (द्वैत) का प्रतिषेध नही किया जा सकता है । २८वी कारिका द्वारा सर्वथा पृथक्त्ववादी (भेदैकान्तवादी) वैशेषिकोकी आलोचना करते हुए बतलाया गया है कि पृथक्त्व गुणसे द्रव्यादिको अपृथक् नही माना जा सकता है, क्योकि गुण और गुणी

मे भेद माना गया है। और यदि द्रव्यादिसे पृथक्त्व गुणको पृथक् माना जाय तो द्रव्यादि परस्परमें अपृथक् हो जाँयगे और पृथक्त्व भी गुण नही रह सकेगा, क्योंकि अनेक द्रव्यादिमें रहनेके कारण ही वह पृथक्त्व कहलाता है।

२९वी कारिका द्वारा बौद्धोके निरन्वय क्षणिकरूप पृथक्त्वकी समालोचना करते हुए यह बतलाया गया है कि अनेक क्षणोमे एकत्वके न मानने पर सन्तान, समुदाय, साधर्म्य और प्रेत्यभाव (परलोक) नही बनेंगे। ३०वी कारिकामे कहा गया है कि यदि ज्ञान ज्ञेयसे सत्त्वकी अपेक्षासे भी भिन्न है, तो दोनो असत् हो जाँयगे। तथा ज्ञानके अभावमें बाह्य और अन्तरङ्ग ज्ञेय भी नही बन सकेगा। ३१वी कारिकामे बौद्धोके अन्यापोहवादका निराकरण करते हुए बतलाया गया है कि जिनके यहाँ शब्दोंका वाच्य केवल सामान्य है, विशेष (स्वलक्षण) नही, उनके यहाँ वास्तविक सामान्यके अभावमे समस्त वचन मिथ्या ही है। ३२वी कारिकामे कहा गया है कि वस्तुको सर्वथा एक और सर्वथा अनेक (उभयैकान्त) माननेमें विरोध है, और सर्वथा अवाच्य माननेमे अवाच्य शब्दका प्रयोग नही किया जा सकता है। ३३वी कारिकामे यह बतलाया है कि निरपेक्ष होने पर पृथक्त्व और एकत्व दोनों अवस्तु हो जाँयगे। परस्पर सापेक्ष होनेपर वही वस्तु एक होती है और वही अनेक। ३४वी कारिका द्वारा बतलाया गया है कि अभेदकी विवक्षा होनेपर सत्तासामान्यकी अपेक्षासे सब पदार्थ एक है, और भेदकी विवक्षा होनेपर द्रव्यादिके भेदसे सब पदार्थ पृथक्-पृथक् हैं। ३५वी कारिकामे कहा गया है कि अनन्तधर्मात्मक विशेष्यमें जो विवक्षा और अविवक्षाकी जाती है, वह सत् विशेषणकी ही होती है, असत्‌की नही। ३६वी कारिका द्वारा यह बतलाया गया है कि भेद और अभेद दोनो वास्तविक है, काल्पनिक नही, क्योकि वे प्रमाणके विषय होते हैं। तथा गौण और मुख्यकी विवक्षासे वे दोनों एक ही वस्तुमे अविरोधरूपसे रहते हैं।

तृतीय परिच्छेद

तृतीय परिच्छेदमे ३७से६० तक २४ कारिकाएँ है। ३७वी और ३८वी कारिका द्वारा साख्यदर्शन के नित्यत्वैकान्तकी आलोचनामें कहा गया है कि सर्वथा नित्य पक्षमे कारकोका अभाव होनेसे किसी प्रकारकी विक्रिया नही बन सकती है, प्रमाण तथा प्रमाणका फल भी नही बन सकते है। प्रमाण और प्रधानके सर्वथा नित्य होनेसे उनका पदार्थोकी अभिव्यक्तिके

लिए व्यापर भी सभव नही है। ३९वी और ४०वी कारिकामे बतलाया है कि यदि कार्य सर्वथा सत् है, तो पुरुषकी तरह उसकी उत्पत्ति नही हो सकती है। इसके अतिरिक्त नित्यत्वैकान्तवादियोंके यहाँ पुण्य-पापकी क्रिया, प्रेत्यभाव (जन्मान्तर) कर्मफल, बन्ध और मोक्ष नही बन सकते हैं। ४१वी कारिकामे कहा गया है कि क्षणिकैकान्त पक्षमे भी प्रेत्यभाव आदिका असंभव है। और प्रत्यभिज्ञान आदिके अभावमे ज्ञानरूप कार्यका आरम्भ भी नही हो सकता है। ४२वी कारिकामे कहा गया है कि यदि कार्य सर्वथा असत् है, तो आकाशपुष्यके समान वह उत्पन्न नही हो सकता है, उपादान कारणका कोई नियम नही बन सकता है और कार्यकी उत्पत्तिमे कोई विश्वास भी नही किया जा सकता है। ४३वी कारिकामें यह बतलाया है कि क्षणिकैकान्तमें पूर्वोत्तरक्षणोमे अन्वय न होनेके कारण हेतुभाव और फलभाव नही बन सकते हैं। सन्तानियोसे पृथक् एक सन्तान-की सिद्धि भी नही हो सकती है। ४४वी कारिका द्वारा यह कहा गया है कि यदि सतान सवृति है तो वह मिथ्या होगी। और यदि वह मुख्य अर्थ है तो संवृति नही हो सकती है। क्योकि मुख्य अर्थके विना सवृत्ति नही होती है। ४५वी और ४६वी कारिकामे कहा गया है कि यदि सब धर्मोमे चतुष्कोटि विकल्पका कथन शक्य न होनेसे सन्तान और सतानीमे एकत्व और नानात्वको अवाच्य माना जाय तो ऐसा मानना ठीक नही है। क्योकि जो सब धर्मोसे रहित है, वह अवस्तु है तथा उसमे विशेपण-विशेष्यभाव भी नही बन सकता है। ४७वी कारिकामे कहा गया है कि जो सज्ञी सत् होता है उसीका पर द्रव्य आदिकी अपेक्षासे निषेध किया जाता है। जो सर्वथा असत् है वह विधि-निषेधका विषय नही हो सकता है। ४८वी कारिका द्वारा यह बतलाया गया है कि जो सब धर्मोसे रहित है वह अवस्तु है और अवस्तु होनेसे अनभिलाप्य भी है। तथा पर द्रव्यादिकी अपेक्षासे वस्तु ही अवस्तु हो जाती है। ४९वी कारिकामे यह कहा है कि यदि सब धर्म अवक्तव्य है, तो उनका कथन कैसे हो सकता है। और उनके कथनको सवृतिरूप माननेपर वह कथन मिथ्या ही होगा, परमार्थ नही। ५०वी कारिका द्वारा पूँछा गया है कि तत्त्व अवाच्य क्यों है। अशक्यता या अवोधके कारण तो उसे अवाच्य नही कहा जा सकता है। अत यही कहना चाहिए कि अभाव होनेसे तत्त्व अवाच्य है। ५१वी कारिकामे कहा गया है कि क्षणिकैकान्त पक्षमे कृतनाश और अकृताभ्यागमका प्रसंग आता है। हिंसाके अभिप्रायसे रहित व्यक्ति हिंसा करता है और हिंसाके अभिप्रायसे युक्त व्यक्ति हिंसा नही करता

है। जिस चित्तने न हिंसाका अभिप्राय किया और न हिंसाकी, वह बन्धको प्राप्त होता है, और जो बन्धको प्राप्त हुआ है वह मुक्त नही होता है। ५२वी कारिकामे निर्हेतुक विनाश मानने वाले वौद्धोकी आलोचना की गयी है। नाशका कोई कारण न होनेसे हिसक प्राणीको हिंसाका कारण नही माना जाता और चित्त सन्ततिके नाशरूप जो मोक्ष है वह अष्टांगहेतुक नही हो सकता है। ५३वी कारिका द्वारा कहा गया है कि विसदृश कार्यकी उत्पत्तिके लिए हेतुका समागम मानना ठीक नही है। क्योकि हेतु समागम नाश और उत्पाद दोनोका कारण होनेसे दोनोसे अभिन्न है। ५४वी कारिकामे वतलाया है कि स्कधोकी सततियाँ भी संवृतिरूप होनेसे असत्स्वरूप है। अत उनमे खरविषाणकी तरह स्थिति, उत्पत्ति और व्यय नही बन सकते है। ५५वी कारिकामे वतलाया गया है कि विरोध आनेके कारण नित्यत्व और अनित्यत्व दोनो एकान्तोका ऐकात्म्य (उभयैकान्त) नही बन सकता है। और अवाच्यतैकान्तमे अवाच्य शब्दके द्वारा वस्तुका कथन नही हो सकता है। ५६वी कारिका द्वारा कहा गया है कि 'यह वही है' ऐसा प्रत्यभिज्ञान होनेसे वस्तु कथचित् नित्य है और कालभेद होनेसे कथचित् अनित्य है। ५७वी कारिकामे यह कहा है कि सामान्यसे न तो द्रव्यका उत्पाद होता है और न विनाश, किन्तु विशेषकी अपेक्षासे ही उत्पाद और विनाश होता है। ५८वी कारिकामे यह वतलाया है कि उपादान कारणका नाश ही कार्यका उत्पाद है। नाश और उत्पाद कथचित् भिन्न है और कथचित् अभिन्न है। ५९वी और ६०वी कारिकामे दो महत्त्वपूर्ण दृष्टान्तो (लौकिक और लोकोत्तर) द्वारा वस्तुमे उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यकी सिद्धि की गयी है।

चतुर्थ परिच्छेद

इसमे ६१ से ७२ तक १२ कारिकाएँ है। इनमे पहले वैशेषिकोके भेदैकान्तकी और वादमे साख्योके अभेदैकान्तकी समीक्षा की गयी है। ६१वी और ६२वी कारिकामे कहा गया है कि यदि कार्य और कारणमे, गुण और गुणीमे तथा सामान्य और सामान्यवान्मे सर्वथा अन्यत्व है, तो एक (अवयवी आदि)का अनेको (अवयवो आदि)मे रहना सम्भव नही है। क्योकि एककी अनेकमे वृत्ति न तो एकदेशसे बन सकती है और न सर्वदेशसे। ६३वी कारिकामे यह वतलाया है कि अवयव आदि और अवयवी आदिमे सर्वथा भेद मानने पर उनमे देशभेद और कालभेद भी मानना पडेगा। तव उनमे अभिन्नदेशता कैसे वन सकती है। ६४वी कारिकामे कहा गया है कि यदि समवायियोमे आश्रय-आश्रयीभाव होनेसे स्वातन्त्र्य

नहीं है तो उन दोनो (अवयव और अवयवी)से असम्बद्ध समवाय एकका दूसरेके साथ सम्बन्ध कैसे करा सकता है। ६५वी कारिकामे बतलाया गया है कि सामान्य और समवाय आश्रयके विना नही रह सकते है। और यदि वे प्रत्येक पदार्थमे पूर्णरूपसे रहते है, तो नष्ट और उत्पन्न होनेवाले पदार्थोमे उनकी वृत्ति कैसे बनेगी। ६६वी कारिकामे यह कहा है कि सामान्य और समवायमे कोई सम्बन्ध नही है। तथा अर्थके साथ भी उनका कोई सम्वन्ध सिद्ध नही होता है। तब सामान्य, समवाय और द्रव्यादि अर्थ ये तीनो ही खपुष्पके समान अवस्तु ठहरते हैं। ६७वी कारिका द्वारा वतलाया गया है कि कुछ लोग (वैशेपिक विशेष) परमाणुओमे पाक न माननेके कारण अणुओमे अनन्यतैकान्त मानते है। यदि ऐसा है, तो सघात अवस्थामे भी वे विभाग अवस्थाकी तरह असहत ही रहेगे और तव भूतचतुष्क भ्रान्तरूप ही सिद्ध होगा। ६८वी कारिकामे कहा है कि कार्यके भ्रान्त होनेसे उसके कारण परमाणु भी भ्रान्तरूप होगे। और दोनोके भ्रान्त होनेसे उनमे रहने वाले गुण, जाति आदिका सद्भाव भी सिद्ध नही होसकेगा।

६९वी कारिका द्वारा साख्यके अनन्यतैकान्तकी आलोचना करते हुए कहा गया है कि यदि कार्य (महदादि) और कारण (प्रधान) सर्वथा अनन्य (एक) हैं तो उनमेसे एकका ही अस्तित्व रहेगा। तब कार्य और कारणकी द्वित्वसख्या भी नही बनेगी और संवृत्तिसे द्वित्वसख्या मानना ठीक नही है। ७०वी कारिकामे कहा गया है कि विरोध आनेके कारण कार्य-कारण आदिमे सर्वथा भेद और सर्वथा अभेद नही माना जासकता है। और अवाच्यतैकान्त पक्षमे अवाच्य शब्दका प्रयोग नही किया जासकता है। ७१वी और ७२वी कारिका द्वारा यह बतलाया गया है कि गुण-गुणी आदिमे किस अपेक्षासे भेद है और किस अपेक्षासे अभेद है। इस प्रकार भेद और अभेदके विषयमे सप्तभगी प्रक्रियाकी योजना करके उनमे स्याद्वादन्यायके अनुसार समन्वय किया गया है।

पञ्चम परिच्छेद

इस परिच्छेदमे ७३से७५ तक तीन कारिकाएँ हैं। इसमे वस्तु स्वरूपकी सर्वथा आपेक्षिक सिद्धि और सर्वथा अनापेक्षिक सिद्धि माननेकी समीक्षा की गयी है। ७३वी कारिकामे कहा गया है कि यदि धर्म, धर्मी आदिकी आपेक्षिक सिद्धि मानी जाय तो दोनोकी ही व्यवस्था नही बन सकती है। और अनापेक्षिक सिद्धि माननेपर उनमे सामान्य-विशेषभाव

नही वनता है। ७४वी कारिका द्वारा सर्वथा उभयैकान्तमे विरोध तथा अवाच्यतैकान्तमे अवाच्य शव्दके द्वारा कथन न हो सकनेकी बात कही गयी है। ७५वी कारिकामे यह बतलाया गया है कि धर्म और धर्मीका अविनाभाव ही एक दूसरेकी अपेक्षासे सिद्ध होता है, स्वरूप नही। स्वरूप तो कारकाङ्ग और ज्ञापकाङ्गकी तरह स्वत सिद्ध है।

षष्ठ परिच्छेद

इस परिच्छेदमे ७६से७८ तक तीन कारिकाएँ है। ७६वी कारिकामे यह वतलाया गया है कि हेतुसे सब वस्तुओकी सर्वथा सिद्धि माननेपर प्रत्यक्षादि अन्य प्रमाणोसे उसका ज्ञान नही होसकेगा। और आगमसे सर्वथा सिद्धि माननेपर परस्पर विरुद्ध मतोकी भी सिद्धि हो जायगी। ७७वी कारिका द्वारा यह कहा गया है कि सर्वथा उभयैकान्तमे विरोध आता है और अवाच्यतैकान्तमे अवाच्य शव्दका प्रयोग नही किया जा सकता है। ७७वी कारिका मे यह कहा गया है कि स्याद्वादनयके अनुसार हेतु तथा आगमसे वस्तुकी सिद्धि किस प्रकार होती है। जहाँ वक्ता आप्त न हो वहाँ हेतुसे साध्यकी सिद्धि करना चाहिए। और जहाँ वक्ता आप्त हो वहाँ आगमसे वस्तुकी सिद्धि की जाती है।

सप्तम परिच्छेद

इस परिच्छेदमे ७९ से ८७ तक ९ कारिकाएं हैं। इसमे अन्तरंगार्थतैकान्त (ज्ञानाद्वैत) और बाह्यार्थैकान्तकी समीक्षा तथा स्याद्वादन्यायके अनुसार उनका समन्वय करते हुए जीव अर्थकी सिद्धि की गयी है। ७९वी कारिका द्वारा वतलाया गया है कि यदि सर्वथा ज्ञानमात्र ही तत्त्व है तो सभी वुद्धियाँ और वचन मिथ्या हो जाँयगे। और मिथ्या होनेसे वे प्रमाणाभास कहलाँयगे। किन्तु प्रमाणके विना उन्हे प्रमाणाभास भी कैसे कहा जा सकता है। ८०वी कारिकामे यह कहा है कि साध्य-साधनके ज्ञानसे अर्थात् अनुमानसे भी विज्ञप्तिमात्र तत्त्वको सिद्ध नही किया जा सकता है, क्योकि साध्य-साधनकी विज्ञप्तिको भी विज्ञप्तिमात्र होनेके कारण प्रतिज्ञादोष और हेतुदोष आनेसे न कोई साध्य हो सकता है और न कोई हेतु हो सकता है। ८१वी कारिकामे यह बतलाया गया है कि केवल वाह्यार्थकी सत्ता मानने पर प्रमाणाभासका लोप हो जायगा। और ऐसा होनेसे प्रत्यक्षादिविरुद्ध अर्थका प्रतिपादन करनेवाले सभी लोगोके मतोकी सिद्धि हो जायगी। ८२वी कारिकामे कहा है कि विरोध दोपके कारण उभयैकान्त नही बन सकता है और अवाच्यतैकान्तमे

अवाच्य शब्दका प्रयोग नही किया जा सकता है। ८३वी कारिका द्वारा बतलाया गया है कि स्वसवेदनकी अपेक्षासे कोई ज्ञान प्रमाणाभास नहीं है। और बाह्य प्रमेयकी सत्यतासे प्रमाण तथा असत्यतासे प्रमाणाभासकी व्यवस्था होती है।

८४वी कारिका द्वारा जीव अर्थकी सिद्धि की गयी है। संज्ञा होनेसे जीव शब्द बाह्यार्थ सहित है। इसी प्रकार माया आदि भ्रान्ति सज्ञाओ-का भी अपना बाह्यार्थ होता है। ८५वी कारिकामे बतलाया गया है कि प्रत्येक अर्थकी तीन सज्ञाएँ होती है—बुद्धिसज्ञा, शब्दसंज्ञा और अर्थसज्ञा। तथा ये तीनो सज्ञाएँ बुद्धि, शब्द और अर्थ इन तीनकी क्रमश. वाचक होती है। और तीनोसे श्रोताको उनके प्रतिबिम्बात्मक बुद्धि, शब्द और अर्थरूप तीन बोध होते हैं। ८६वी कारिकामे कहा गया है कि वक्ताका बोध, श्रोताका वाक्य और प्रमाताका प्रमाण ये तीनो पृथक्-पृथक् है। तथा प्रमाणके भ्रान्त होनेपर अन्तर्ज्ञेय और बहि-र्ज्ञेयरूप बाह्यार्थ भी भ्रान्त होगे। ८७वी कारिका द्वारा यह बतलाया गया है कि बुद्धि और शब्दमे प्रमाणता बाह्य अर्थके होनेपर होती है, और बाह्य अर्थके अभावमे अप्रमाणता होती है। अर्थकी प्राप्ति होनेपर बुद्धि और शब्द दोनोमे सत्यकी और अर्थकी प्राप्ति न होनेपर असत्यकी व्यवस्था की जाती है।

अष्टम परिच्छेद

इस परिच्छेदमे ८८ से ९१ तक चार कारिकाएँ है। इसमे दैव और पुरुषार्थके विषयमे विचार किया गया है। ८८वी कारिकामे यह कहा है कि यदि दैवसे ही अर्थकी सिद्धि मानी जाय तो दैवकी सिद्धि पौरुषसे कैसे होगी। और दैवसे दैवकी निष्पत्ति माननेपर मोक्षका अभाव हो जायगा। और तब मोक्षके लिए पुरुषार्थ करना निष्फल है। ८४वी कारिका द्वारा बतलाया गया है कि यदि पुरुषार्थसे ही अर्थकी सिद्धि मानी जाय तो पुरुषार्थ दैवसे कैसे होगा। और यदि पुरुषार्थरूप कार्यकी सिद्धि भी पौरुषसे ही मानी जाय तो सब प्राणियोमे पुरुषार्थको सफल होना चाहिए। ९०वी कारिकामे बतलाया गया है कि उभयैकान्त माननेमे विरोध आता है और अवाच्यतैकान्तमे अवाच्य शब्दका प्रयोग नही किया जासकता है। ९१वी कारिका द्वारा दैव और पुरुषार्थका समन्वय करते हुए यह बतलाया है कि जहाँ इष्ट और अनिष्ट वस्तुओकी प्राप्ति बुद्धिके व्यापारके बिना होती है वहाँ उनको प्राप्ति दैवसे मानना चाहिए। और

जहाँ उनकी प्राप्ति बुद्धिके व्यापार पूर्वक होती है वहाँ उनकी प्राप्ति पुरुषार्थसे मानना चाहिए ।

नवम परिच्छेद

इस परिच्छेदमें ९२से९५ तक चार कारिकाएँ है । इसमें पुण्य और पापके बन्धके विषयमे विचार किया गया है । ९२वी कारिकामे कहा गया है कि यदि परको दु ख देनेसे पापका बन्ध और सुख देनेसे पुण्यका बन्ध माना जाय तो अचेतन पदार्थ और कपाय रहित जीवभी परके सुख-दु खमें निमित्त होनेसे बन्धको प्राप्त होगे । ९३वी कारिका द्वारा यह बतलाया गया है कि यदि अपनेको दु.ख देनेसे पुण्यका बन्ध और सुख देनेसे पापका बन्ध माना जाय तो वीतराग तथा विद्वान् मुनि भी अपने सुख-दु·खमे निमित्त होनेसे बन्धको प्राप्त होगे । ९४वी कारिकामे कहा गया है कि विरोध आनेके कारण उभयैकान्त मानना ठीक नही है । तथा अवाच्यतैकान्तमे अवाच्य शब्दका प्रयोग नही किया जा सकता है । ९५वी कारिका द्वारा पुण्यबन्ध और पापबन्धके कारणोका समन्वय करते हुए कहा गया है कि यदि स्व तथा परमे होने वाला सुख और दुःख विशुद्धि तथा सक्लेशका अग है, तो वह क्रमश. पुण्यबन्ध तथा पापबन्धका कारण होता है । और यदि वह विशुद्धि और सक्लेश दोनोमेसे किसीका भी अग नहीं है तो वह बन्धका कारण नही होता है ।

दशम परिच्छेद

इस परिच्छेदमे ९६से११४ तक २० कारिकाएँ है । ९६वी कारिकामे बन्ध और मोक्षके कारणके विषयमे विचार किया गया है । यदि अज्ञानसे बन्धका होना अवश्यभावी माना जाय तो ज्ञेयोकी अनन्ताके कारण कोई भी केवली नही हो सकेगा । इसी प्रकार यदि अल्प ज्ञानसे मोक्ष माना जाय तो बहुत अज्ञानके कारण बन्ध होता ही रहेगा और मोक्ष कभी नही हो सकेगा । ९७वी कारिका द्वारा उभयैकान्तमे विरोध तथा अवाच्यतैकान्तमे अवाच्य शब्दके द्वारा भी उसका कथन न हो सकनेका दोष दिया गया है । ९८वी कारिकामे स्याद्वादन्यायके अनुसार बन्ध और मोक्षकी व्यवस्था बतलाते हुए कहा गया है कि मोहसहित अज्ञानसे बन्ध होता है मोहरहित अज्ञानसे नही । इसी प्रकार मोहरहित अल्प ज्ञानसे मोक्ष सभव है, किन्तु मोहसहित ज्ञानसे मोक्ष नही होता है । ९९वी कारिकामे बतलाया गया है कि प्राणियोके नाना प्रकारके इच्छादिरूप कार्योकी उत्पत्ति उनके कर्मबन्धके अनुसार होती है । और वह कम भी उनके राग

द्वेषादिरूप परिणामोसे होता है। कर्मवन्ध करने वाले जीव शुद्धि और अशुद्धिके भेदसे दो प्रकारके हैं। १००वी कारिका द्वारा यह कहा गया है कि पाक्य और अपाक्य शक्तिकी तरह शुद्धि और अशुद्धि ये दो शक्तियाँ है, और इनकी व्यक्ति (अभिव्यक्ति) क्रमश सादि और अनादि है।

१०१वी कारिकामे प्रमाणका स्वरूप बतलाकर उसके अक्रमभावी और क्रमभावी ये दो भेद किये गये है तथा उन्हे स्याद्वादनयसस्कृत बतलाया गया है। १०२वी कारिकामे प्रमाणका फल बतलाया गया है। केवलज्ञानका साक्षात् फल अज्ञाननिवृत्ति है और परम्पराफल उपेक्षा है। मति आदि ज्ञानोका साक्षात् फल अज्ञाननिवृत्ति है और परम्पराफल आदानबुद्धि उपादानबुद्धि और उपेक्षाबुद्धि है। १०३वी कारिका द्वारा बतलाया गया है कि 'स्याद्वाद' शब्दके अन्तर्गत 'स्यात्' शब्द एक धर्मका वाचक होता हुआ अनेकान्तका द्योतक होता है। १०४वी कारिकामे कहा गया है कि सर्वथा एकान्तका त्याग कर देनेसे स्याद्वाद सात भगो और नयोकी अपेक्षा सहित होता है। तथा वह हेय और उपादेयमे भेद कराता है। १०५वी कारिकामे स्याद्वाद (श्रुतज्ञान) के महत्त्वको बतलाते हुए कहा गया है कि स्याद्वाद और केवलज्ञान दोनो सर्वतत्त्वप्रकाशक है। उनमे केवल यही अन्तर है कि केवलज्ञान साक्षात् तत्त्वोका प्रकाशक है और स्याद्वाद असाक्षात् उनका प्रकाशक है। १०६वी कारिकामे हेतु तथा नयका स्वरूप बतलाया गया है। १०७वी कारिकामे द्रव्यका स्वरूप बतलाते हुए कहा गया है कि नय और उपनयोके विषयभूत त्रिकालवर्ती धर्मोके समुच्चयका नाम द्रव्य है। १०८वी कारिका द्वारा एक महत्त्व पूर्ण शकाका समाधान किया गया है। शका यह है कि एकान्तोके समूह का नाम अनेकान्त है और एकान्त मिथ्या है तब उनका समूह अनेकान्त भी मिथ्या होगा। शकाका समाधान करते हुए कहा गया है कि निरपेक्ष नय मिथ्या होते है और सापेक्ष नय अर्थक्रियाकारी होते है। अतः सापेक्ष एकान्तोका समूह अनेकान्त मिथ्या नही है। १०९वी कारिका द्वारा यह बतलाया गया है कि अनेकान्तात्मक अर्थका वाक्य द्वारा नियमन कैसे होता है। जो लोग विधिवाक्यको केवल विधिका और निषेधवाक्यको केवल निषेधका नियामक मानते हैं, उनकी समीक्षा करते हुए कहा गया है कि चाहे विधिवाक्य हो, और चाहे निषेधवाक्य दोनो ही विधि और निषेधरूप अनेकान्तात्मक अर्थका बोध कराते है। ११०वी कारिकामे 'वाक्य विधिके द्वारा ही वस्तुतत्त्वका नियमन करता है' ऐसे एकान्तका निराकरण करते हुए कहा गया है कि वस्तु तत् और अतत्‌रूप है। जो उसे

सर्वथा तत्रूप ही कहता है उसका कहना सत्य नही है। १११वी कारिका द्वारा 'वाक्य निषेधके द्वारा ही अर्थका नियमन करता है' ऐसे एकान्तका निराकरण करते हुए कहा गया है कि वाणीका यह स्वभाव है कि वह अन्य वचनो द्वारा प्रतिपाद्य अर्थका निषेध करती हुई अपने अर्थसामान्य-का भी प्रतिपादन करती है। जो वाणी ऐसी नही होती है वह खपुष्पके समान मिथ्या है। ११२वी कारिका द्वारा अन्यापोहवादियोका निराकरण करते हुए बतलाया गया है कि अन्यव्यावृत्ति मृषा होनेसे शब्दका वाच्य नही हो सकती है। ११३वी कारिकामे बतलाया गया है कि जो अभी-प्सित अर्थका कारण है और प्रतिषेध्यका अविनाभावी है, वही शब्दका विधेय है और वही आदेय है तथा उसका प्रतिषेध्य हेय है। इस प्रकारसे स्याद्वादकी सम्यक् स्थितिका प्रतिपादन किया गया है। स्याद्वादकी सस्थिति ही ग्रन्थकारका मुख्य प्रयोजन है। ११४वी कारिकामे ग्रन्थकारने आप्त-मीमासाकी रचनाका प्रयोजन बतलाते हुए कहा है कि अपने कल्याणके इच्छुक लोगोको सम्यक् और मिथ्या उपदेशमे भेदका ज्ञान करानेके लिए इसकी रचना की गयी है।

इसप्रकार आप्तमीमासाकी कारिकाओके प्रतिपाद्य विषयका संक्षेपमे निर्देश करके अब उन्हीमेसे कुछ विशेष विषयोपर विशद प्रकाश डालना आवश्यक प्रतीत होता है।

सर्वज्ञ विमर्श

धर्मज्ञ और सर्वज्ञ

प्राचीन कालसे ही सर्वज्ञताका सम्बन्ध मोक्षके साथ रहा है। यह विचारणीय विषय रहा है कि मोक्षके मार्गका कोई साक्षात्कार कर सकता है या नही। मोक्षमार्गको धर्मशब्दसे भी कहा जाता है। अत. विवादका विषय यह था कि धर्मका साक्षात्कार हो सकता है या नही। कुछ लोगोका कहना था कि धर्म जैसे अतीन्द्रिय पदार्थोको कोई भी पुरुष प्रत्यक्षसे नही जान सकता है। इस कारण उन्होने सर्वज्ञताका अर्थात् प्रत्यक्षसे होनेवाली धर्मज्ञताका निषेध किया। दूसरे लोगोका कहना था कि धर्मका साक्षात्कार सम्भव है, धर्म जैसे अतीन्द्रिय पदार्थोका भी प्रत्यक्ष होता है। अत: उन्होने धर्मज्ञताका समर्थन किया। इसप्रकार कुछ लोगो ने सर्वज्ञताको धर्मज्ञताके अर्थमे ही लिया है।

चार्वाक और मीमासक सर्वज्ञके सद्भावको नही मानते है। चार्वाक-

दर्शनमे शरीरके अतिरिक्त कोई आत्मा नही है और प्रत्यक्षके अतिरिक्त अन्य कोई प्रमाण नही है। अत· चार्वाकमतमे सर्वज्ञके सद्भाव या असद्भावका कोई प्रश्न ही नही उठता है। किन्तु मीमासादर्शन आत्माको स्वतंत्र सत्ता स्वीकार करता है। अत. मीमासकमतमे सर्वज्ञके होने या न होनेका प्रश्न उपस्थित होता है।

मीमांसादर्शन और सर्वज्ञता

शबर, कुमारिल आदि मीमासकोंका कहना है कि धर्म जैसी अतीन्द्रिय वस्तुको हम लोग प्रत्यक्षसे नही जान सकते हैं, धर्ममे तो वेद ही प्रमाण है[1]। उन्होने पुरुषमे राग, द्वेष आदि दोषोके पाये जानेके कारण अतीन्द्रियार्थ-प्रतिपादक वेदको पुरुषकृत न मानकर अपौरुषेय माना है। ऐसा प्रतीत होता है कि कुमारिलको सर्वज्ञत्वके निषेधसे कोई प्रयोजन नही है, किन्तु धर्मज्ञत्वका निषेध करना ही उनका मुख्य प्रयोजन है। उनका कहना है[2] कि यदि कोई पुरुष ससारके समस्त पदार्थोको जानता है तो इसमे हमे कोई आपत्ति नही है किन्तु धर्मका ज्ञान केवल वेदसे ही होता है, प्रत्यक्षादि प्रमाणोसे नही।

मीमासाकोने वेद प्रतिपादित अर्थको धर्म[3] बतलाकर कहा है कि धर्म जैसे अतिसूक्ष्म, व्यवहित और विप्रकृष्ट पदार्थोका ज्ञान वेद द्वारा ही संभव है। इन पदार्थोको पुरुष प्रत्यक्षसे नही जान सकता है। शबर-स्वामीने शाबरभाष्यमे लिखा है[4] कि वेद भूत, वर्तमान, भविष्यत्, सूक्ष्म, व्यवहित और विप्रकृष्ट पदार्थोका ज्ञान करानेमे समर्थ है। रागादि दोषोसे दूषित होनेके कारण पुरुषमे ज्ञान और वीतरागताकी पूर्णता सभव नही है। यही कारण है कि वह अतीन्द्रियदर्शी नही हो सकता है। इस-प्रकार मीमासकोने पुरुषमे धर्मज्ञत्वका निषेध करके सर्वज्ञत्वका भी निषेध

---

१ धर्मे चोदनैव प्रमाणम्।

२. धर्मज्ञत्वनिषेधश्च केवलोऽत्रोपयुज्यते।
सर्वमन्यद्विजानंस्तु पुरुषः केन वार्यते॥
तत्त्वस० का० ३१२८ (कुमारिल के नाम से उद्धृत)

३ चोदनालक्षणोऽर्थो धर्म। मी० सू० १।१।२

४ चोदना हि भूतं भवन्त भविष्यन्तं सूक्ष्म व्यवहितं विप्रकृष्टमित्येवजातीयकमर्थ-मवगमयितुमलम्। शाबरभाष्य १।१।२

किया है। क्योंकि उसे भय था कि यदि पुरुषमें सर्वज्ञता सिद्ध हो गयी तो धर्मके विषयमे वेदका ही जो एकमात्र अधिकार है उसका आधार ही समाप्त हो जायगा। सर्वज्ञताके सम्बन्धमे मीमासकमतको विशेषरूपसे जाननेके लिए कुमरिल भट्टकी मीमासाश्लोकवार्तिकको देखना चाहिए।

बौद्धदर्शन और सर्वज्ञता

प्राचीन बौद्ध दार्शनिकोने बुद्धको धर्मज्ञ माना है। किन्तु उत्तर-कालीन बौद्ध दार्शनिकोने बुद्धको धर्मज्ञके साथ सर्वज्ञ भी बतलाया है। बुद्धके समयमे न तो स्वय बुद्धने अपनेको सर्वज्ञ कहा है और न उनके अनुयायियोने ही उनके लिए सर्वज्ञ शब्दका प्रयोग किया है। व्यावहारिक होनेके कारण बुद्धका प्रधान लक्ष्य धर्मका उपदेश देना था, शुष्क तर्कके द्वारा आध्यात्मिक तत्त्वोकी व्याख्या करना नही। इसीलिए यह जगत् नित्य है या अनित्य ? जीव तथा शरीर एक हैं या भिन्न ? इत्यादि प्रश्नोको वे अव्याकृत (अनिर्वचनीय) कहकर टाल देते थे। इससे यही सिद्ध होता है कि बुद्ध धर्मज्ञ थे, सर्वज्ञ नही। उन्होने दु.ख, समुदय, निरोध और मार्ग इन चार आर्यसत्योका साक्षात्कार किया था और उनका उपदेश दिया था। अत. जब कुमारिलने प्रत्यक्षसे धर्मज्ञताका निषेध करके धर्मके विषयमें वेदका ही एकमात्र अधिकार सिद्ध किया तो धर्म-कीर्तिने प्रत्यक्षसे ही धर्मज्ञताका साक्षात्कार मान करके प्रत्यक्ष सिद्ध धर्मज्ञताका समर्थन किया। धर्मकीर्तिने कहा[1] कि उपदेष्टामें धर्मसे सम्बन्धित आवश्यक बातोंके ज्ञानका विचार हमे करना चाहिए। उसमे समस्त कीड़े-मकोड़ेकी संख्याके ज्ञानका हमारे लिए क्या उपयोग है। जो उपायसहित हेय और उपादेय तत्त्वका ज्ञाता है वही हमे प्रमाणरूपसे इष्ट है, न कि जो सब पदार्थोंका ज्ञाता है वह प्रमाण है[2]। बुद्धने हेय तत्त्व दु ख, उसका उपाय समुदय (दु:खका कारण) उपादेय तत्त्व निरोध (मोक्ष) और उसका कारण मार्ग (अष्टांगमार्ग) इन चार आर्यसत्यों-का साक्षात्कार कर लिया था। इसलिये बुद्ध और बुद्धके वचन प्रमाण है। मुख्य बात इष्ट तत्त्वको जानने की है। कोई व्यक्ति दूरकी वस्तुको जाने या न जाने, इससे कोई प्रयोजन नही है। दूरकी वस्तु न जाननेसे

---

१. तस्मादनुष्ठेयगतं ज्ञानमस्य विचार्यताम्।
कीटसंख्यापरिज्ञानं तस्य न क्वोपपुयुज्यते ॥ —प्रमाणवा० १।३२

२. हेयोपादेयतत्त्वस्य साभ्युपायस्य वेदक ।
यः प्रमाणमसाष्टिोन तु सर्वस्य वेदकः ॥ —प्रमाणवा० १।३३

उसकी प्रमाणतामे कोई बाधा नही आती है। यदि दूरदर्शीको प्रमाण माना जाय तो गृद्धोंकी भी उपासना करना चाहिए[1]।

इससे यही सिद्ध होता कि धर्मकीर्तिने बुद्धको धर्मज्ञ ही माना है, सर्वज्ञ नही। किन्तु धर्मकीर्तिकी प्रमाणवार्तिकके भाष्यकार प्रज्ञाकरने बुद्धको धर्मज्ञके साथ सर्वज्ञ भी सिद्ध किया है और बतलाया है कि बुद्धकी तरह अन्य योगी भी सर्वज्ञ हो सकते हैं। आत्माके वीतराग हो जानेपर उसमे सब पदार्थोंका ज्ञान सभव है। वीतरागताकी तरह सर्वज्ञताके लिए प्रयत्न करनेपर सब वीतरागोमे सर्वज्ञता भी हो सकती है। जो वीतराग हो चुके है वे थोडेसे प्रयत्नसे ही सर्वज्ञ बन सकते हैं[2]।

आचार्य शान्तरक्षित भी धर्मज्ञताके साथ सर्वज्ञताका समर्थन करते हैं और सर्वज्ञताको सभी वीतरागोमे मानते हैं। उन्होने बतलाया है कि नैरात्म्यका साक्षात्कार कर लेनेपर नैरात्म्यके विरोधी दोषोकी स्थिति नही रह सकती है। जैसे कि प्रदीपके सद्भावमे तिमिरकी स्थिति नही रहती है। अत नैरात्म्यके साक्षात्कारसे सब आवरणोके दूर हो जाने पर सर्वज्ञत्वकी प्राप्ति हो जाती है। आवरणोका नाश हो जानेसे वीतरागमे इस प्रकारकी शक्ति रहती है कि वह जब चाहे तब किसी भी वस्तुका साक्षात्कार कर सकता है[3]। शान्तरक्षितने यह भी बतलाया है कि सर्वज्ञके सद्भावका बाधक कोई भी प्रमाण नही है, प्रत्युत उसके साधक प्रमाण

---

१ दूरं पश्यतु वा मा वा तत्त्वमिष्टं पश्यतु।
प्रमाण दूरदर्शी चेदेत गृध्रानुपास्महे ॥ —प्रमाणवा० १।३४

२. ततोऽस्य वीतरागत्वे सर्वार्थज्ञानसभव।
समाहितस्य सकलं चकास्तीति विनिश्चतम् ॥
सर्वेषा वीतरागाणामेतत् कस्मान्न विद्यते।
रागादिक्षयमात्रे हि तैर्यत्नस्य प्रवर्तनात् ॥
पुन कालान्तरे तेपा सर्वज्ञगुणरागिणाम्।
अल्पयत्नेन सर्वज्ञस्य सिद्धिरवारिता ॥ प्रमाणवार्तिकालकार पृ० ३२९

३ प्रत्यक्षीकृतनैरात्म्ये न दोषो लभते स्थितिम्।
तद्विरुद्धतया दीप्रे प्रदीपे तिमिरं यथा ॥३३३८॥
साक्षात्कृतिविशेषाच्च दोषो नास्ति सवासन।
सर्वज्ञत्वमत सिद्धं सर्वावरणमुक्तित: ॥३३४९॥
यद् यदिच्छति वोद्धुं वा तत्तद्वेत्ति नियोगत.।
शक्तिरेवविधा तस्य प्रहीणावरणो ह्यसौ ॥३६२८॥ —तत्त्वसंग्रह

विद्यमान है। ऐसा होने पर भी मूर्ख लोग सर्वज्ञके विषयमे क्यो विवाद करते है[1]।

जैनदर्शन और सर्वज्ञता

जैनदर्शनने सदा से ही त्रिकाल और त्रिलोकवर्ती समस्त द्रव्योकी समस्त पर्यायोके प्रत्यक्ष दर्शनके अर्थमे सर्वज्ञता मानी है, और सभी जैन दार्शनिकोने एक स्वरसे उस सर्वज्ञताका समर्थन किया है। जैनदर्शनमे धर्मज्ञता और सर्वज्ञताके विषयमे कोई भेद नही माना गया है। धर्मज्ञता तो सर्वज्ञताके अन्तर्गत स्वत· ही फलित हो जाती है। ऋषभनाथसे लेकर महावीर पर्यन्त चौवीस तीर्थंकर सर्वज्ञ हुए हैं। महवीरके समयमें उनकी प्रसिद्धि सर्वज्ञके रूपमे थी। उस समय लोगोमे यह चर्चा थी कि महावीर अपनेको सर्वज्ञ कहते है। पालित्रिपिटकोमे भी महावीरकी सर्वज्ञताका उल्लेख पाया जाता है। धर्मकीर्तिने भी दृष्टान्ताभासोके उदाहरणमें ऋषभ और वर्धमानकी सर्वज्ञताका उल्लेख किया है[2]। इस प्रकार जैनदर्शनमे चौवीस तीर्थंकर तो सर्वज्ञ हुए ही है। इनके अतिरिक्त अन्य असख्य आत्माओने भी चार घातिया कर्मोका नाश करके सर्वज्ञताको प्राप्त किया है। और भविष्यमे भी कोई भी भव्य जीव द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावके अनुसार कर्मका क्षय होनेपर सर्वज्ञ हो सकता है।

जैन आगममें त्रिकाल और त्रिलोकवर्ती समस्त द्रव्यो और उनकी समस्त पर्यायोके साक्षात् ज्ञाताके रूपमे सर्वज्ञताका प्रतिपादन किया गया है। सवसे पहले षट्खण्डागममे सर्वज्ञताका उल्लेख मिलता है[3]। आचारांगसूत्रमें भी इसी प्रकार सर्वज्ञताका प्रतिपादन किया गया है[4]।

---

१. तस्मात् सर्वज्ञसद्भावबाधकं नास्ति किंचन ॥३३०७॥
ततश्च बाधकाभावे साधने सति च स्फुटे।
कस्माद्विप्रतिपद्यन्ते सर्वज्ञे जडबुद्धय ॥३३१०॥ —तत्त्वसग्रह

२. य· सर्वज्ञ आप्तो वा स ज्योतिर्ज्ञानादिकमुपदिष्टवान्, तद् यथा ऋषभवर्धमानादिरिति। —न्यायबिन्दु पृ० ९८

३. सइं भगवं उप्पण्णणाणदरिसी सव्वलोए सव्वजीवे सव्वभावे सम्म समं जाणदि पस्सदि विहरदित्ति। —षट्खं० पयडि सू० ७८

४. से भगव अरहं जिणे केवली सव्वन्नू सव्वभावदरिसी सव्वलोए सव्वजीवाणं जाणमाणे पासमाणे एवं च णं विहरइ —आचारागसू० २।३ पृ० ४२५

इसके अनन्तर आचार्य कुन्दकुन्दने प्रवचनसारमें आत्माकी सर्वज्ञताको सम्यक्रूपसे सिद्ध किया है। उन्होने इसकी विशद व्याख्या करते हुए केवलज्ञानको त्रिकालवर्ती समस्त द्रव्योंको जाननेवाला बतलाकर यह भी कहा है कि जो अनन्त पर्यायवाले एक द्रव्यको नही जानता वह सबको कैसे जान सकता है, और जो सबको नही जानता वह अनन्त पर्यायवाले एक द्रव्यको पूरी तरह कैसे जान सकता है[1]। आचार्य गृद्धपिच्छने भी केवलज्ञानका विषय समस्त द्रव्योंकी समस्त पर्यायोको बतलाया है[2]। इस प्रकार जैनाचार्योंने आगममें सर्वज्ञके यथार्थ स्वरूपका प्रतिपादन किया है।

आत्मज्ञ और सर्वज्ञ

कोई कह सकता है कि मोक्षमार्गका उपदेश देनेके लिए सर्वज्ञ होनेकी क्या आवश्यकता है। मोक्षमार्गका उपदेश देनेके लिए तो आत्मज्ञ होना ही पर्याप्त है। इसके उत्तरमे यह कहा गया है कि जो एकको जानता है वह सबको जानता है। आत्मा ज्ञानमय है और ज्ञानमय होनेके नाते उसका सम्बन्ध समस्त ज्ञेयोसे है। अतः अनन्त द्रव्योंके ज्ञायक स्वरूप आत्माको जानना ही सबको जानना है। आत्मज्ञ होनेसे सर्वज्ञता स्वतः प्राप्त हो जाती है। इसका तात्पर्य यही है कि आत्मज्ञतामेंसे सर्वज्ञता फलित होती है। आत्माको जानना मुख्य है और आत्माको जाननेसे सबका ज्ञान स्वय प्राप्त हो जाता है। इसीलिए आचार्य कुन्दकुन्दने नियमसारमे बतलाया है कि केवली भगवान् व्यवहारनयसे समस्त पदार्थोंको जानते और देखते हैं, परन्तु निश्चयनयसे वे आत्मस्वरूपको ही जानते और देखते हैं[3]। यहाँ कोई भ्रमवश ऐसा न समझ ले कि आचार्य कुन्दकुन्दने केवलज्ञानीको मात्र आत्मज्ञानी माना है। उनके मतसे आत्मज्ञ

१ जो ण विजाणादि जुगव अत्थे तेकालिके तिहुवणत्थे।
णादु तस्स ण सक्क सपज्जय दव्वमेक वा॥
दव्वमणतपज्जयमेकमणताणि दव्वजादाणि।
णवि जाणदि जदि जुगवं कध सो दव्वाणि जाणादि॥

—प्रवचनसार १।४८,४९

२ सर्वद्रव्यपर्यायेषु केवलस्य।

—तत्त्वार्थसूत्र १।२९

३ जाणदि पस्सदि सव्वं ववहारणएण केवली भगवं।
केवलणाणी जाणदि पस्सदि णियमेण अप्पाणं॥

—नियमसार (शुद्धोपयोगाधिकार) गा० १५८

और सर्वज्ञ ये दोनों शब्द विभिन्न दृष्टिकोणोंसे एक ही अर्थके प्रतिपादक है। क्योंकि उन्होने यह भी तो बतलाया है कि जो सबको नही जानता वह एकको नही जान सकता और जो एकको नही जानता वह सबको नही जान सकता। तात्पर्य यह है कि सर्वज्ञ शब्दमें सब पदार्थ मुख्य हो जाते हैं और आत्मा गौण हो जाता है। तथा आत्मज्ञ शब्दमे आत्मा मुख्य हो जाता है और शेष सब पदार्थ गौण हो जाते है। निश्चयनयसे आत्मा आत्मज्ञ है और व्यवहारनयसे सर्वज्ञ है। आत्मज्ञतामेसे सर्वज्ञता फलित होती है। क्योंकि मोक्षार्थी आत्मज्ञताके लिए प्रयत्न करता है, सर्वज्ञताके लिए नही। अध्यात्मशास्त्रमे आत्मज्ञानके ऊपर ही विशेष बल दिया गया है, और इसीलिए आत्मज्ञ होना मनुष्यका आध्यात्मिक और नैतिक कर्तव्य है। जो आत्मज्ञ है वह सर्वज्ञ तो है ही। इस प्रकार आत्मज्ञ और सर्वज्ञमे कोई विरोध नही है। इसीलिए आचार्य कुन्दकुन्दने स्वकी अपेक्षासे आत्मज्ञ कहा है और परकी अपेक्षासे सर्वज्ञ कहा है। अर्थात् नयभेदसे केवलीको आत्मज्ञ और सर्वज्ञ दोनो कहा है।

जैनदर्शन और सर्वज्ञसिद्धि

सर्वप्रथम आचार्य समन्तभद्रने आगममान्य सर्वज्ञताको तर्ककी कसौटी-पर कसकर दर्शनशास्त्रमे सर्वज्ञकी चर्चाका अवतरण किया है। उन्होने बतलाया है कि आप्त वही हो सकता है जो निर्दोष और सर्वज्ञ हो तथा जिसके वचन युक्ति और आगमसे अविरुद्ध हो। आचार्य समन्तभद्रने बतलाया है कि सूक्ष्म (परमाणु आदि) अन्तरित (राम, रावण आदि) और दूरवर्ती (सुमेरु आदि) पदार्थ किसी पुरुषके प्रत्यक्ष अवश्य हैं। क्योकि वे पदार्थ हमारे अनुमेय होते है। जो पदार्थ अनुमेय होता है वह किसीको प्रत्यक्ष भी होता है। जैसे हम पर्वतमे अग्निको अनुमानसे जानते है, किन्तु पर्वतपर स्थित पुरुष उसे प्रत्यक्षसे जानता है। इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि जो पदार्थ किसीके अनुमानके विषय होते है वे किसीके प्रत्यक्षके विषय भी होते हैं। यत हम लोग सूक्ष्म, अन्तरित और दूरवर्ती पदार्थोंको अनुमानसे जानते हैं अतः उनको प्रत्यक्षसे जानने वाला भी कोई अवश्य होना चाहिए। और जो पुरुष उनको प्रत्यक्षसे जानता है वही सर्वज्ञ है। आचार्य समन्तभद्रने सर्वज्ञकी सिद्धिमे ऊपर जो युक्ति दी है वह बड़े महत्त्व की है। उन्होने किसी आत्मामें सम्पूर्ण दोषो और आवरणोकी हानि युक्तिपूर्वक सिद्ध करके यह भी बतलाया है कि अर्हन्त-के वचन युक्ति और शास्त्रसे अविरुद्ध है, क्योकि उनके द्वारा अभिमत तत्त्वोमे किसी प्रमाणसे कोई बाधा नही आती है।

इस प्रकार आचार्य समन्तभद्रने युक्तिके द्वारा सर्वज्ञको सिद्ध किया है। और उनके उत्तरवर्ती अकलक, विद्यानन्द, प्रभाचन्द्र, अनन्तवीर्य आदि प्रख्यात दार्शनिकोने समन्तभद्रकी शैलीमे ही सर्वज्ञताका पूरा पूरा समर्थन किया है। अकलकदेवने न्यायविनिश्चयमे बतलाया है कि आत्मामे समस्त पदार्थोको जाननेकी पूर्ण सामर्थ्य है। ससारी अवस्थामे उसका ज्ञान ज्ञानावरण कर्मसे आवृत रहता है, अत उसका पूर्ण प्रकाश नही हो पाता। किन्तु जब ज्ञानके प्रतिबन्धक कर्मका पूर्ण क्षय हो जाता है, तब उस ज्ञानके द्वारा समस्त पदार्थोके जाननेमे क्या बाधा है[1]। अकलकदेवने सर्वज्ञ-साधक अन्य भी कई तर्क प्रस्तुत किये है। उनमेसे एक महत्त्वपूर्ण तर्क यह है कि सर्वज्ञके बाधक प्रमाणोका असभव सुनिश्चित होनेसे सर्वज्ञकी सत्तामे कोई सदेह नही है[2]। आचार्य विद्यानन्दने अष्टसहस्रीमे एक श्लोक उद्धृत करके बतलाया है[3] कि आत्माका स्वभाव जाननेका है और जाननेमे जब कोई प्रतिबन्ध न रहे तब वह ज्ञेय पदार्थोमे अज्ञ (न जाननेवाला) कैसे रह सकता है। जैसे अग्निका स्वभाव जलानेका है तो कोई प्रतिबन्धक न रहने पर वह दाह्य पदार्थको जलायेगी ही। उसी प्रकार ज्ञस्वभाव आत्मा प्रतिबन्धकके अभावमे सब पदार्थोको जानेगा ही। आचार्य प्रभाचन्द्रने प्रमेयकमलमार्तण्डमे लिखा है[4] कि कोई आत्मा सम्पूर्ण पदार्थोका साक्षात्कार करने वाला है। क्योकि उसका स्वभाव उनको ग्रहण करनेका है और उसमे प्रतिबन्धके कारण नष्ट हो गये है। जिस प्रकार चक्षुका स्वभाव रूपके साक्षात्कार करनेका है और रूपके साक्षात्कार करनेमे प्रतिबन्धक कारणो (तिमिरादि)के अभावमे चक्षु रूपका साक्षात्कार अवश्य करती है, उसी प्रकार ज्ञानके प्रतिबन्धक कारणोके अभावसे आत्मा भी समस्त पदार्थोका साक्षात्कार अवश्य करता है।

---

१ दृष्टव्य—न्यायविनिश्चय का० न० ३६१, ३६२, ४१०, ४१४, ४६५।

२ अस्ति सर्वज्ञ सुनिश्चितासम्भवद्बाधकप्रमाणत्वात् सुखादिवत्।

—सिद्धिवि० टी० पृ० ४२१

३ ज्ञो ज्ञेये कथमज्ञ॰ स्यादसति प्रतिबन्धने।
दाह्येऽग्निर्दाहको न स्यादसति प्रतिबन्धने॥ —अष्टस० पृ० ५०

४ कश्चिदात्मा सकलपदार्थसाक्षात्कारी तद्ग्रहणस्वभावत्वे सति प्रक्षीणप्रतिबन्धप्रत्ययत्वात्, यद् यद्ग्रहणस्वभावत्वे सति प्रक्षीणप्रतिबन्धप्रत्यय तत्तत्साक्षात्कारि, यथापगततिमिरादिप्रतिबन्धं लोचनविज्ञान रूपसाक्षात्कारि, तद्ग्रहणस्वभावत्वे सति प्रक्षीणप्रतिबन्धप्रत्ययश्च कश्चिदात्मेति।

—प्रमेयकमलमार्तण्ड पृ० २५५

अत. आत्मा कर्मोका नाश हो जाने पर सर्वज्ञ और वीतराग होजाता है। सर्वज्ञ होनेसे उसके वचनोमे अज्ञानजन्य असत्यता नही रहती है। और वीतराग होनेसे राग, द्वेप, लोभादिजन्य असत्यता भी नही रहती है। तभी वह अन्य जीवोंको मोक्षमार्गका उपदेश देनेमे समर्थ होता है। इसी लिए आचार्य समन्तभद्रने कहा है कि आप्तको नियमसे वीतरागी, सर्वज्ञ और आगमका उपदेष्टा होना ही चाहिए। इसके विना आप्तता नही हो सकती है। इस प्रकार कुन्दकुन्द, समन्तभद्र, अकलक, विद्यानन्द, प्रभाचन्द्र आदि आचार्योने एक मतसे त्रिकाल और त्रिलोकवर्ती समस्त पदार्थो के ज्ञायकके रूपमें सर्वज्ञका आगम और युक्तिसे समर्थन किया है।

प्रमाण विमर्श

सामान्यरूपसे प्रमाणका लक्षण है—सम्यग्ज्ञान। जो ज्ञान सम्यक् अथवा समीचीन है वह प्रमाण कहलाता है। किन्तु आगमिक परम्परामें ज्ञानको सम्यक् तथा मिथ्या माननेका आधार दार्शनिक परम्परासे भिन्न है। आगमिक परम्परामे सम्यग्दर्शनसे सहित ज्ञान सम्यग्ज्ञान कहलाता है और मिथ्यादर्शनसे युक्त ज्ञान मिथ्याज्ञान है। मिथ्यादृष्टि जीवका ज्ञान व्यवहारमें सत्य होने पर भी आगमकी दृष्टिमे मिथ्या है। परन्तु दार्शनिक परम्परामे ज्ञानके द्वारा प्रतिभासित विषयका अव्यभिचारी होना ही प्रमाणताकी कसौटी है। यदि ज्ञानके द्वारा प्रतिभासित पदार्थ उसीरूपमे मिल जाता है जिसरूपमे ज्ञानने उसे जाना था तो अविसवादी होनेसे वह ज्ञान प्रमाण है[1] और इससे भिन्न ज्ञान अप्रमाण है। आगममे मति, श्रुत, अवधि, मन:पर्यय और केवल इन पाँच ज्ञानोको सम्यग्ज्ञान तथा कुमति, कुश्रुत और कुअवधि (विभग) इन तीन ज्ञानोको मिथ्याज्ञान कहा है। और तत्त्वार्थसूत्रकारने सभवत सबसे पहले सम्यग्ज्ञानके लिए प्रमाण शब्दका प्रयोग किया है।

प्रमाण का स्वरूप

प्रमाणका सामान्यरूपसे व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ है—'प्रमीयते येन तत्-प्रमाणम्' अर्थात् जिसके द्वारा पदार्थोका ज्ञान हो उसे प्रमाण कहते हैं। दूसरे शब्दोमे 'प्रमाकरणं प्रमाणम्' प्रमाके करण अर्थात् साधकतम कारण (साधकतमं कारणं करणम्) को प्रमाण कहा गया है। वस्तुके यथार्थ ज्ञानको प्रमा या प्रमिति कहते है। और उस प्रमाकी उत्पत्तिमे जो विशिष्ट

---

१. यथा यत्राविसवादस्तथा तत्र प्रमाणता। —सिद्धिवि० १।२०

कारण होता है। वही प्रमाण है। प्रमाणके इस सामान्य लक्षणमे विवाद न होने पर भी प्रमाके करणके विषयमे विवाद है।

बौद्ध सारूप्य (तदाकारता) और योग्यताको प्रमितिका करण मानते है। नैयायिक-वैशेषिक इन्द्रिय और इन्द्रियार्थसन्निकर्षको, प्राभाकर ज्ञाताके व्यापारको और मीमासक इन्द्रियको प्रमाका करण मानते हैं। किन्तु जैन ज्ञानको ही प्रमाका करण मानते हैं। क्योंकि जाननेरूप क्रिया अथवा अज्ञाननिवृत्तिरूप क्रियाका साधकतम कारण चेतन ज्ञान ही हो सकता है, अचेतन सन्निकर्षादि नही। अज्ञानकी निवृत्तिमें अज्ञानका विरोधी ज्ञान ही करण हो सकता है, जैसे कि अन्धकारकी निवृत्तिमे अज्ञानका विरोधी प्रकाश कारण होता है। यतः प्रमाण हित प्राप्ति और अहित परिहार करनेमे समर्थ है, अत. वह ज्ञान ही हो सकता है[1]।

बौद्धदर्शनमे अज्ञात अर्थके ज्ञापक ज्ञानको प्रमाण माना गया है[2]। दिग्नागने विषयाकारको प्रमाण तथा स्वसवित्तिको प्रमाणका फल माना है[3]। धर्मकीर्तिने न्यायविन्दुमे अर्थसारूप्यको प्रमाण तथा अर्थप्रतीतिको फल कहा है[4]। इसके साथ ही धर्मकीर्तिने प्रमाणके लक्षणमे 'अविसवादि' पदको जोड़कर दिग्नाग द्वारा प्रतिपादित लक्षणका ही समर्थन किया है[5]। तत्त्वसग्रहकार शान्तरक्षितने सारूप्य और योग्यताको प्रमाण माना है तथा विषयकी अधिगति (ज्ञान) और स्वसंवित्तिको फल कहा है[6]। मोक्षाकर गुप्तने अपनी तर्कभाषामे अपूर्व अर्थको विषय करनेवाले ज्ञानको प्रमाण कहा है[7]। यहाँ ध्यान देने योग्य वात यह है कि बौद्धदर्शनमे ज्ञानको ही प्रमाण माना गया है, अज्ञानको नही। उनके यहाँ एक ही ज्ञान प्रमाण और फल दोनो होता है। यतः वह जिस विषयसे उत्पन्न होता है उसके

---

१. हिताहितप्राप्तिसमर्थं हि प्रमाण ततो ज्ञानमेव तत्। —परीक्षामुख १।२

२ अज्ञातार्थज्ञापकं प्रमाणम् —प्रमाणसमुच्चयटीका पृ० ११

३ स्वसवित्ति फलं चात्र तद्रूपादर्थनिश्चय।
विषयाकार एवास्य प्रमाण तेन मीयते॥ —प्रमाणसमुच्चय पृ० २४

४ अर्थसारूप्यमस्य प्रमाणम्। तदेव च प्रत्यक्षं ज्ञानं प्रमाणफलमर्थप्रतीतिरूपत्वात्। —न्यायविन्दु पृ० १८

५ प्रमाणमविसवादिज्ञानमज्ञातार्थप्रकाशो वा। प्रमाणवा० १।३

६ विषयाधिगतिश्चात्र प्रमाणफलमिष्यते।
स्ववित्तिर्वा प्रमाण तु सारूप्य योग्यतापि वा॥ तत्त्वसग्रह का० १३४४

७ प्रमाण सम्यग्ज्ञानमपूर्वगोचरम्। तर्कभाषा पृ० १

आकार हो जाता है और उस विषयका ज्ञान भी करता है, अत. विषयाकारका नाम प्रमाण और विषयकी अधिगतिका नाम फल है।

यहाँ यह विचारणीय है कि ज्ञानमे विषयाकारता संभव है या नही। यद्यपि ज्ञानगत सारूप्य ज्ञानस्वरूप ही है, फिरभी ज्ञानका विषयाकार होना एक जटिल समस्या है। क्योकि अमूर्तिक ज्ञानका मूर्तिक पदार्थके आकार होना सम्भव नही है। तथा विषयाकारको प्रमाण माननेसे सशय और विपर्यय ज्ञानको भी प्रमाण मानना पडेगा। क्योकि वे ज्ञान भी तो विषयाकार होते है।

साख्योने श्रोत्रादि इन्द्रियोकी वृत्ति (व्यापार)को प्रमाण माना है[१]। किन्तु इन्द्रियवृत्तिको प्रमाण मानना युक्तिसगत नही है, क्योकि इन्द्रियाँ अचेतन है। और इन्द्रियोके अचेतन होनेसे उनका व्यापार भी अचेतन और अज्ञानरूपही होगा। अत: अज्ञानरूप व्यापार प्रमाका साधकतम कारण नही हो सकता है।

न्यायदर्शनमे न्यायसूत्रके भाष्यकार वात्स्यायनने उपलब्धि-साधनको प्रमाण कहा है[२]। उद्योतकरने भी उपलब्धिके साधनको ही प्रमाण स्वीकार किया है[३]। जयन्तभट्टने प्रमाके करणको प्रमाण कहा है[४]। उदयनाचार्यने यथार्थ अनुभवको प्रमाण माना है[५]। यहाँ यह ज्ञातव्य है कि उदयनके पहले न्यायदर्शनमे अनुभव पद दृष्टिगोचर नही होता है। वैशेषिकदर्शनमे सर्वप्रथम कणादने प्रमाणके सामान्य लक्षणका निर्देश किया है। उन्होने दोषरहित ज्ञानको विद्या (प्रमाण) कहा है[६]। कणादके बाद वैशेषिकदर्शनके अनुयायियोने प्रमाके करणको ही प्रमाण माना है। इसप्रकार न्याय-वैशेषिक दर्शनमे प्रमाके करणको प्रमाण माना गया है। तथा प्रत्यक्ष प्रमाके करण तीन माने गये है[७]—इन्द्रिय, इन्द्रियार्थसन्निकर्ष और ज्ञान।

---

१ इन्द्रियवृत्ति प्रमाणम्। योगदर्शन-व्यासभाष्य पृ० २७

२. उपलब्धिसाधनानि प्रमाणानि। न्यायभाष्य पृ० १८

३. उपलब्धिहेतु· प्रमाणम्। न्यायवार्तिक पृ० ५

४. प्रमाकरण प्रमाणम्। न्यायमजरी पृ० २५

५. यथार्थानुभवो मानमनपेक्षतयेष्यते। न्यायकुसुमा० ४।१

६ अदुष्ट विद्या। वैशेषिकसूत्र ९।२।१२

७ तस्याः करणं त्रिविधम्-कदाचिदिन्द्रियम्, कदाचिदिन्द्रियार्थसन्निकर्ष:, कदाचिज्ज्ञानम्। तर्कभाषा पृ० १३

यहाँ यह विचारणीय है कि इन्द्रिय और इन्द्रियार्थसन्निकर्ष प्रमाके करण हो सकते है या नही। इन्द्रिय और इन्द्रियार्थसन्निकर्षको प्रत्यक्ष प्रमाका करण मानना उचित नही है, क्योकि ये दोनों अज्ञानरूप हैं, अतः अज्ञानकी निवृत्तिरूप प्रमाके करण कैसे हो सकते है। अज्ञाननिवृत्तिमें अज्ञानका विरोधी ज्ञान ही करण हो सकता है। जैसे कि अज्ञानकी निवृत्ति मे उसका विरोधी प्रकाश ही करण होता है। सन्निकर्षको प्रमाण माननेमे एक दोष यह भी है कि कही सन्निकर्षके रहनेपर भी ज्ञान उत्पन्न नही होता है, और कही सन्निकर्षके अभावमे भी ज्ञान उत्पन्न हो जाता है।

वृद्ध नैयायिकोने ज्ञानात्मक तथा अज्ञानात्मक दोनो ही प्रकारकी सामग्रीको प्रमाका करण माना है[1]। वे कारकसाकल्य अर्थात् इन्द्रिय, मन, पदार्थ, प्रकाश आदि कारणोकी समग्रताको प्रमाण मानते हैं। इस विषयमे इतना ही कहना पर्याप्त है कि अर्थकी उपलब्धिमे साधकतम कारण तो ज्ञान ही है, और कारकसाकल्यकी सार्थकता उस ज्ञानको उत्पन्न करनेमे है, क्योकि ज्ञानको उत्पन्न किये विना कारकसाकल्य अर्थकी उपलब्धि नही करा सकता है। अत॰ प्रमाका करण ज्ञान ही हो सकता है, अज्ञानरूप कारकसाकल्य आदि नही।

मीमासादर्शनमे प्राभाकर और भाट्ट दो सम्प्रदाय है। उनमेसे प्राभाकरोने अनुभूतिको प्रमाण माना है[2]। तथा ज्ञातृव्यापारको भी प्रमाण माना हैं[3]। किन्तु एक ही अर्थकी अनुभूति विभिन्न व्यक्तियोको अपनी अपनी भावनाके अनुसार विभिन्न प्रकारकी होती है। इसलिए केवल अनुभूतिको प्रमाण नही माना जा सकता है। ज्ञातृव्यापारको प्रमाण माननेमे उनकी युक्ति यह है कि अर्थका प्रकाशन ज्ञाताके व्यापार द्वारा होता है, अत ज्ञाताका व्यापार प्रमाण है। किन्तु ज्ञातृव्यापारको प्रमाण मानना ठीक नही है, क्योकि ज्ञाताके व्यापारको अर्थके प्रकाशनमे या जाननेमे प्रमाण तभी माना जासकता है जब उसका व्यापार यथार्थ

---

१ अव्यभिचारिणीमसन्दिग्धामर्थोपलब्धि विदधती बोधाबोधस्वभावा सामग्री प्रमाणम्। न्यायमजरी पृ० १२

२ अनुभूतिश्च नः प्रमाणम् बृहती १।१।५

३ तेन जन्मैव विपये बुद्धेर्व्यापार इष्यते।
तदेव च प्रमारूप तद्वती करण च धी.॥
व्यापारो न यदा तेपा तदा नोत्पद्यतेगलम्।

मीमासाश्लो० वा० पृ० १५२

वस्तुबोधमे कारण नही होता है, प्रत्युत विपरीत ही बोध कराता है, वहाँ उसे प्रमाण कैसे माना जासकता है।

भाट्टोने अनधिगत (अज्ञात) और तथाभूत (यथार्थ) अर्थका निश्चय करने वाले ज्ञानको प्रमाण माना है[1]। किन्तु यह लक्षण अव्याप्ति दोषसे दूषित है, क्योकि उन्होने स्वय धारावाहिक ज्ञानको प्रमाण माना है। और धारावाहिक ज्ञानमे अनधिगत अर्थनिश्चायकत्व नही है, प्रत्युत गृहीतग्राहित्व है। मीमांसकोने प्रमाणका एक और भी विस्तृत, विशद एव व्यापक लक्षण बतलाया है। उन्होने कहा है कि जो अपूर्व अर्थको जाननेवाला हो, निश्चित हो, बाधाओसे रहित हो, निर्दोष कारणोसे उत्पन्न हुआ हो और लोकसम्मत हो, वह प्रमाण कहलाता है[2]। उक्त प्रमाण लक्षणमे यद्यपि आपत्तिजनक कोई बात प्रतीत नही होती है, फिर भी अन्य दार्शनिकोने इस लक्षणकी आलोचना की है। यथार्थमे मीमांसकोने ज्ञानको जो परोक्ष माना है, वही सबसे बडी आपत्ति की बात है। उनकी मान्यता है कि ज्ञानका प्रत्यक्ष नही होता है, किंतु अर्थका ज्ञान हो जानेपर अनुमानसे बुद्धिका ज्ञान किया जाता है[3]। तथा अर्थापत्ति प्रमाणसे भी ज्ञानको जाना जाता है। अर्थात् अर्थमे ज्ञातताकी अन्यथानुपपत्तिसे जनित अर्थापत्तिसे ज्ञान गृहीत होता है[4]। मीमासकोंकी उक्त मान्यता युक्तिसगत नही है। क्योकि परोक्ष होनेके कारण जो ज्ञान स्वयको नही जानता है वह पदार्थको कैसे जान सकता है, और प्रमाण कैसे होसकता है। अत· मीमासकोका प्रमाणरूप ज्ञानको परोक्ष मानना तर्कसंगत नही है।

जैनदर्शनमें प्रमाणका स्वरूप

आचार्य गृद्धपिच्छका तत्त्वार्थसूत्र जैनदर्शनका प्रमुख सूत्रग्रन्थ है। उन्होने तत्त्वार्थसूत्रमे सम्यग्ज्ञानके भेदोंको बतलाकर 'तत्प्रमाणे' सूत्र द्वारा सम्यग्ज्ञानमें प्रमाणताका उल्लेख किया। है। तथा 'प्रमाणनयैरधिगम·' इस सूत्र द्वारा प्रमाण और नयको जीवादि तत्त्वोके अधिगमका

---

१. अनधिगततथाभूतार्थनिश्चायकं प्रमाणम्। शास्त्रदी० पृ० १२३

२. तत्रापूर्वार्थविज्ञानं निश्चित बाधवर्जितम्।
अदुष्टकारणारब्धं प्रमाण लोकसम्मतम्॥
उद्धृत, प्रमाणवार्तिकालंकार पृ० २१

३. ज्ञाते त्वनुमानादवगच्छति बुद्धिम्। शावरभा० १।१।२

४. ज्ञातताऽन्यथानुपपत्तिप्रसूतयाऽर्थापत्त्या ज्ञानं गृह्यते। तर्कभाषा पृ० ४२

साधन बतलाया है। तत्त्वार्थसूत्रकारने प्रमाणका निर्देश तो किया है, किन्तु दार्शनिक दृष्टिसे उसका कोई लक्षण नही बतलाया। सर्वप्रथम आचार्य समन्तभद्रने प्रमाणका दार्शनिक लक्षण प्रस्तुत किया है। उन्होने आप्तमीमांसामें तत्त्वज्ञानको प्रमाण बतलाकर उसके अक्रमभावी और क्रमभावी ये दो भेद किये है[1]। और तत्त्वज्ञानको स्याद्वादनयसस्कृत बतलाया है। आचार्य समन्तभद्रने ही स्वयम्भूस्तोत्रमे स्व और परके अवभासक ज्ञानको प्रमाण बतलाया है[2]। इसके अनन्तर आचार्य सिद्धसेनने प्रमाणके लक्षणमे बाधवर्जित पद जोड़कर स्वपरावभासक तथा बाध-वर्जित ज्ञानको प्रमाण माना है[3]। तदनन्तर अकलक देवने इस लक्षणमे अविसवादी और अनधिगतार्थग्राही[4] इन दो नये पदोका समावेश करके अवभासकके स्थानमे व्यवसायत्मक पदका प्रयोग किया है[5]। इस लक्षणके अनुसार स्व और परका निश्चय करनेवाला, अविसवादी (सशयादिका निरसन करनेवाला) और अनधिगत (अज्ञात) अर्थको जाननेवाला ज्ञान प्रमाण होता है। आचार्य विद्यानन्दने प्रमाणपरीक्षामे पहले सम्यग्ज्ञानको प्रमाणका लक्षण बतलाकर पुन उसे स्वार्थव्यवसायात्मक सिद्ध किया है[6]। उन्होने प्रमाणके लक्षणमे अनधिगत या अपूर्व विशेषण नही दिया है। क्योकि उनके अनुसार ज्ञान चाहे गृहीत अर्थको जाने या अगृहीतको वह स्वार्थव्यवसायात्मक होनेसे ही प्रमाण है[7]। इसके अनन्तर आचार्य माणि-क्यनन्दिने प्रमाणके लक्षणमे अपूर्ण विशेषणका समावेश करके स्व और

---

१ तत्त्वज्ञान प्रमाण ते युगपत् सर्वभासनम्।
क्रमभावि च यज्ज्ञान स्याद्वादनयसस्कृतम्॥ आप्तमीमासा का० १०१

२. स्वपरावभासक यथा प्रमाणं भुविबुद्धिलक्षणम्। स्वयम्भूस्तोत्र श्लो० ६३

३ प्रमाण स्वपराभासि ज्ञान बाधविवर्जितम्। न्यायावतार श्लो० १

४. प्रमाणमविसंवादिज्ञानमनधिगतार्थाधिगमलक्षणत्वात्।
अष्टश० अष्टस० पृ० १७५

५ व्यवसायात्मक ज्ञानमात्मार्थग्राहक मतम्। लघीयस्त्रय का० ६०

६ सम्यग्ज्ञानं प्रमाणम्। स्वार्थव्यवसायात्मक सम्यग्ज्ञानं सम्यग्ज्ञानत्वात्।
प्रमाणपरीक्षा पृ० १

७. तत्स्वार्थव्यवसायात्मकं ज्ञान मानमितीयता।
लक्षणेन गतार्थत्वाद् व्यर्थमन्यद्विशेषणम्॥
गृहीतमगृहीतं वा यदि स्वार्थं व्यवस्यति।
तन्न लोके न शास्त्रेषु विजहाति प्रमाणताम्॥ तत्त्वार्थश्लो० १।१०।७७,७८

अपूर्व अर्थके व्यवसायात्मक ज्ञानको प्रमाण कहा है[1]। किन्तु उत्तरकालीन जैन आचार्योंने प्रमाणका लक्षण करते समय सम्यग्ज्ञान या सम्यक् अर्थ निर्णयको ही प्रमाण माना है[2]।

इस प्रकार जैनाचार्यों द्वारा प्रतिपादित प्रमाणके विभिन्न लक्षणोसे यही फलित होता है कि प्रमाणको अविसवादी या सम्यक् होना चाहिए। इस सम्यक् विशेषणमे ही अन्य सब विशेषण अन्तर्भूत हो जाते है। प्रमाणके विषयमे विशेष बात यही है कि ज्ञान ही प्रमाण हो सकता है, अज्ञानरूप सन्निकर्षादि नही। ज्ञान स्वसंवेदी होता है। और स्वको नही जाननेवाला ज्ञान परको भी नही जान सकता है। अत. मीमासकोका परोक्षज्ञानवाद ठीक नही है। प्रमाणको व्यवसायात्मक (निश्चयात्मक) भी होना चाहिए। जो स्वयं अनिश्चयात्मक है वह प्रमाण कैसे हो सकता है। बौद्धोके द्वारा माना गया कल्पनापोढ (कल्पनारहित) प्रत्यक्ष ज्ञान अनिश्चयात्मक होनेसे प्रमाण ही नही हो सकता है। उसके प्रत्यक्ष होनेकी बात तो दूर ही है।

प्रमाणके भेद

जैन दर्शनमे प्रमाणके दो भेद किये है—प्रत्यक्ष और परोक्ष। मति, श्रुत अवधि, मन·पर्यय और केवल इन पाँच ज्ञानोका प्रत्यक्ष और परोक्ष प्रमाणोके रूपमे विभाजन आगमिक परम्परामे पहलेसे ही रहा है। प्रथम दो ज्ञान परोक्ष तथा शेष तीन ज्ञान प्रत्यक्ष है। स्मृति, सज्ञा, चिन्ता और अभिनिवोधका अन्तर्भाव भी मतिज्ञानमें ही किया गया है। आगममे प्रत्यक्षता और परोक्षताका आधार भी दार्शनिक परम्परासे भिन्न है। आगमिक परिभाषामे इन्द्रिय और मनकी सहायताके विना आत्मामात्रकी अपेक्षासे उत्पन्न होने वाले ज्ञानको प्रत्यक्ष कहते है। 'अक्ष प्रतिगत प्रत्यक्षम्' यहाँ अक्षका अर्थ आत्मा किया गया है[3]। और जिस ज्ञानमे इन्द्रिय, मन और प्रकाश आदि वाह्य साधनोकी अपेक्षा होती है वह ज्ञान परोक्ष है। आचार्य कुन्दकुन्दने प्रवचनसारमे प्रत्यक्ष और परोक्षकी यही परि-

---

१. स्वापूर्वार्थव्यवसायात्मक ज्ञानं प्रमाणम्। परीक्षामुख १।१

२. सम्यग्ज्ञान प्रमाणम्। न्यायदी० पृ० ३
सम्यगर्थनिर्णय प्रमाणम्। प्रमाणमी० १।१।२

३ अक्ष्णोति व्याप्नोति जानातीत्यक्ष आत्मा। सर्वार्थसि० पृ० ५९

भाषा की है[१]। किन्तु दार्शनिक परम्पराके अनुसार इन्द्रिय और मनकी सहायतासे उत्पन्न होनेवाले मति ज्ञानको साव्यवहारिक प्रत्यक्ष मान लिया गया है। अत: परसापेक्ष ज्ञानको प्रत्यक्षकी परिधिमें सम्मिलिति कर लेनेसे प्रत्यक्षकी परिभाषामे भी परिवर्तन करनेकी आवश्यकता प्रतीत हुई।

प्रत्यक्षका लक्षण

आचार्य सिद्धसेनने अपरोक्षरूपसे अर्थके ग्रहण करनेवाले ज्ञानको प्रत्यक्ष कहा है[२]। इस लक्षणमे परोक्षके स्वरूपको समझे विना प्रत्यक्षका स्वरूप समझमे नही आता है। अत. अकलकदेवने लघीयस्त्रयमे विशद ज्ञानको प्रत्यक्ष कहा[३]। और न्यायविनिश्चयमे स्पष्ट ज्ञानको प्रत्यक्ष कहा है[४]। उनके इस लक्षणमे 'साकार' और 'अञ्जसा' पदोका भी प्रयोग हुआ है। इसका तात्पर्य यह है कि साकार ज्ञान जव अञ्जसा स्पष्ट अर्थात् परमार्थरूपसे विशद हो तव उसे प्रत्यक्ष कहते है। जिस ज्ञानमे किसी अन्य ज्ञानकी अपेक्षा न हो वह विशद कहलाता है। इस प्रकार दार्शनिक परम्पराके अनुसार विशद ज्ञानको प्रत्यक्ष और अविशद ज्ञानको परोक्ष माना गया है।

प्रत्यक्षके भेद

प्रत्यक्षके दो भेद है—मुख्य प्रत्यक्ष और साव्यवहारिक प्रत्यक्ष। मुख्य प्रत्यक्षके भी दो भेद है—सकल प्रत्यक्ष और विकल प्रत्यक्ष। सम्पूर्ण पदार्थो को युगपत् जाननेवाला केवलज्ञान सकल प्रत्यक्ष है। और नियत अर्थोको पूर्णरूपसे जाननेवाले अवधिज्ञान और मन. पर्ययज्ञान विकल प्रत्यक्ष कहलाते हैं। साव्यवहारिक प्रत्यक्षके भी दो भेद हैं—इन्द्रिय प्रत्यक्ष और अनिन्द्रिय प्रत्यक्ष। स्पर्शनादि पाँच इन्द्रियोसे उत्पन्न होनेवाला ज्ञान इन्द्रिय प्रत्यक्ष है। और मनसे उत्पन्न होने वाला ज्ञान अनिन्द्रिय प्रत्यक्ष

---

१ ज परदो विण्णाण त तु परोक्खत्ति भणिदमत्थेसु।
ज केवलेण णादं हवदि हु जीवेण पच्चक्ख ॥ प्रवचनसार गाथा ५८

२. अपोक्षतयार्थस्य ग्राहक ज्ञानमीदृशम्।
प्रत्यक्षमितरज्ज्ञेय परोक्ष ग्रहणेक्षया ॥ न्यायावतार श्लोक ४

३ प्रत्यक्ष विशद ज्ञान मुख्यसाव्यवहारिकम्।
परोक्ष शेषविज्ञान प्रमाण इति सग्रह- ॥ लघीयस्त्रय श्लो० ३

४ प्रत्यक्षलक्षणं प्राहु स्पष्टं साकारमञ्जसा। न्यायविनि० श्लो० ३

है। अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा ये मतिज्ञानके चारो भेद साव्यवहारिक प्रत्यक्ष कहलाते है।

परोक्षके भेद

स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क अनुमान और आगम ये परोक्ष प्रमाणके पाँच भेद है[1]। इनमेंसे स्मृति, प्रत्यभिज्ञान और तर्क इन तीन प्रमाणोंको अन्य दार्शनिकोने नही माना है। नैयायिको और मीमासकोने प्रत्यभिज्ञानके स्थानमे उपमानको प्रमाण माना है। किन्तु व्याप्तिग्राहक तर्कको तो किसीने भी प्रमाण नही माना है। जैन दार्शनिकोने युक्तिपूर्वक यह सिद्ध किया है कि तर्कके विना अन्य किसी भी प्रमाणसे व्याप्तिका ग्रहण नही हो सकता है।

विभिन्न दार्शनिकोने प्रमाणकी सख्या भिन्न भिन्न मानी है[2]। चार्वाक केवल एक प्रत्यक्षको ही प्रमाण मानता है। बौद्ध और वैशेषिक दो प्रमाण मानते है—प्रत्यक्ष और अनुमान। साख्य तीन प्रमाण मानते है—प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम। नैयायिक उपमान सहित चार, प्राभाकर अर्थापत्ति सहित पाँच और भाट्ट अभाव सहित छह प्रमाण मानते है। किन्तु जैनन्यायमें उपमानका प्रत्यभिज्ञानमे, अर्थापत्तिका अनुमानमे और अभावका प्रत्यक्ष आदिमें अन्तर्भाव करके प्रत्यक्ष और परोक्षके भेदसे प्रमाणकी द्वित्व संख्याका समर्थन किया गया है।

प्रामाण्य विचार

प्रमाण जिस पदार्थको जिसरूपमे जानता है उसका उसीरूपमे प्राप्त होना प्रमाणका प्रामाण्य कहलाता है। किसी पुरुषने किसी स्थानमे दूरसे जलका ज्ञान किया और वहाँ जाने पर उसे जल मिल गया तो उसके ज्ञानमे प्रामाण्य सिद्ध हो जाता है। अब प्रश्न यह है कि इस प्रकारके प्रामाण्यका ज्ञान या निर्णय कैसे होता है। अर्थात् किसीने दूरसे जाना कि वहाँ जल है, तो उसे जो जलज्ञान हुआ वह सत्य है या असत्य इसका निर्णय कैसे होगा।

जैनन्यायमें बतलाया गया है कि प्रामाण्यका निर्णय अभ्यास अवस्थामे स्वतः और अनभ्यास अवस्थामें परतः होता है। आचार्य विद्यानन्दने

---

१. प्रत्यक्षादिनिमित्तं स्मृतिप्रत्यभिज्ञानतर्कानुमानागमभेदम्। परीक्षामुख ३।२

२. जैमिनेः षट् प्रमाणानि चत्वारि न्यायवादिन।
साख्यस्य त्रीणि वाच्यानि द्वे वैशेषिकबौद्धयो॥

प्रमाणपरीक्षामे लिखा है[1] कि अभ्यास होनेसे प्रामाण्य स्वत सिद्ध हो जाता है, और अनभ्यासके कारण प्रामाण्यका निर्णय परसे होता है। इसी वातको आचार्य माणिक्यनन्दिने परीक्षामुखमे कहा है[2] कि कही प्रामाण्य का ज्ञान स्वतः होता है और कही परत. होता है। अर्थात् अभ्यस्त अवस्थामे तो जलज्ञानके प्रामाण्यका निर्णय स्वय हो जाता है और अनभ्यस्त अवस्थामे शीतल वायुका स्पर्श, कमलोकी सुगन्ध, मेढकोका शब्द आदि पर निमित्तोसे जलज्ञानकी सत्यताका निर्णय किया जाता है।

प्रामाण्य और अप्रामाण्यके ज्ञानके विषयमे अन्य दार्शनिकोमे विवाद है। न्याय-वैशेषिक प्रामाण्य और अप्रामाण्य दोनोको परत:, साख्य दोनोको स्वत. तथा मीमासक प्रामाण्यको स्वतः और अप्रामाण्यको परत: मानते हैं। मीमासकोका कहना है कि जिन कारणोसे ज्ञान उत्पन्न होता है उनके अतिरिक्त अन्य किसी कारणकी प्रामाण्यकी उत्पत्तिमे अपेक्षा नही होती है। उनके अनुसार प्रत्येक ज्ञान पहले प्रमाण ही उत्पन्न होता है। वादमे यदि ज्ञानके कारणोमे दोषज्ञान अथवा बाधक प्रत्ययके द्वारा उसकी प्रमाणता दूर कर दी जाय तो वह अप्रमाण कहलाने लगता है। अत. जव तक कारणोमे दोषज्ञान अथवा बाधक प्रत्ययका उदय न हो तव तक सव ज्ञान प्रमाण ही है। अत ज्ञानमे प्रामाण्य स्वत. ही होता है। किन्तु अप्रामाण्यमे ऐसी बात नही है। अप्रामाण्यकी उत्पत्ति तो परत. ही होती है। क्योकि उसमे ज्ञानके कारणोके अतिरिक्त दोषरूप सामग्रीकी अपेक्षा होती है।

तत्त्वसग्रहके टीकाकार कमलशीलने बौद्धोका पक्ष अनियमवादके रूपमे वतलाया है[3]। वे कहते हैं 'प्रामाण्य और अप्रामाण्य दोनो स्वत., दोनो परत:, प्रामाण्य स्वत. अप्रामाण्य परतः और अप्रामाण्य स्वतः प्रामाण्य परत' इन चार नियम पक्षोसे अतिरिक्त पाँचवाँ अनियम पक्ष भी है, जो प्रामाण्य और अप्रामाण्य दोनोको अवस्थाविशेषमे स्वतः और अवस्थाविशेषमे परत. माननेका है। यही पक्ष बौद्धोको इष्ट है।

---

१. प्रामाण्यं तु स्वत सिद्धमभ्यासात् परतोऽन्यथा। प्रमाणपरीक्षा

२ तत्प्रामाण्यं स्वत परतश्च। परीक्षामुख १।१३

३ नहि वौद्धैरेषा चतुर्णामेकतमोऽपि पक्षोऽभीष्ट, अनियमपक्षस्येष्टत्वात्। तथाहि-उभयमप्येतत् किञ्चित् स्वत किञ्चित् परत इति पूर्वमुपवर्णितम्। अतएव पक्षचतुष्टयोपन्यासोऽप्ययुक्त। पञ्चमस्यानियमपक्षस्य संभवात्।
—तत्वसं० प० का० ३१२३

नय विमर्श

अधिगमके उपायोंमें प्रमाणके साथ नयका निर्देश किया गया है। प्रमाण सम्पूर्ण वस्तुको ग्रहण करता है और नय प्रमाणके द्वारा गृहीत वस्तुके एक अंशको जानता है। आचार्य समन्तभद्रने प्रमाणको 'स्याद्वादनय-संस्कृत' बतलाकर श्रुतज्ञानको 'स्याद्वाद' शब्दसे अभिहित किया है[1]। अकलंक देवने भी उसीका अनुसरण करते हुए लघीयस्त्रयमें श्रुतके दो उपयोग बतलाये हैं[2]—एक स्याद्वाद और दूसरा नय।

नयका स्वरूप

अकलंकदेवने ज्ञाताके अभिप्रायको नय कहा है[3]। धर्मभूषण यतिने 'प्रमाणके द्वारा गृहीत अर्थके एक देशको ग्रहण करनेवाले प्रमाताके अभिप्राय विशेषको नय कहा है[4]। देवसेनने नयचक्रमे कहा है कि जो वस्तुको नाना स्वभावोसे व्यावृत्त करके एक स्वभावमे ले जाता है वह नय है[5]। आचार्य समन्तभद्रने स्याद्वादसे गृहीत अर्थके नित्यत्वादि विशेष धर्मके व्यंजकको नय कहा है[6]। आचार्य विद्यानन्दने बतलाया है कि जिसके द्वारा श्रुतज्ञानके विपयभूत अर्थके अशको जाना जाता है वह नय है[7]। इन सव लक्षणोका फलितार्थ यही है कि नय वस्तुके एक देश या एक धर्मको जानता है।

नय प्रमाणका एक देश है—

नय प्रमाण है या अप्रमाण? इस प्रश्नका उत्तर यही है कि नय न तो प्रमाण है और न अप्रमाण, किन्तु प्रमाणका एक देश है। जैसे घड़ेमें भरे हुए समुद्रके जलको न तो समुद्र कह सकते है और न असमुद्र ही। अत. जैसे घड़ेका जल समुद्रका एक देश है, असमुद्र नही, उसी प्रकार नय भी प्रमाणका एक देश है, अप्रमाण नही। नयके द्वारा ग्रहण की

---

१. स्याद्वादकेवलज्ञाने। आप्तमी० का० १०५

२. उपयोगी श्रुतस्य द्वौ स्याद्वादनयसंज्ञितौ। —लघीयस्त्रय श्लो० ३२

३. नयो ज्ञातुरभिप्राय.। —लघीयस्त्रय श्लो० ५५

४. प्रमाणगृहीतार्थैकदेशग्राही प्रमातुरभिप्रायविशेष· नयः। —न्यायदीपिका

५. नानास्वभावेभ्य व्यवृत्य एकस्मिन् स्वभावे वस्तु नयतीति नय.। —नयचक्र पृ० १

६. स्याद्वादप्रविभक्तार्थविशेषव्यञ्जको नय.। —आप्तमी० का० १०६

७. नीयये गम्यते येन श्रुतार्थांशो नयो हि सः। —तत्वा० श्लो० वा० १।३३।६

गयी वस्तु न तो पूर्ण वस्तु कही जा सकती है और न अवस्तु, किन्तु वह वस्तुका एक देश ही हो सकती है[१]।

सुनय और दुर्नय

सुनय वह है जो अपने विवक्षित धर्मको मुख्यरूपसे ग्रहण करके भी अन्य धर्मोका निराकरण नही करता है, किन्तु वहाँ उनकी उपेक्षा रहती है। दुर्नय वह है जो वस्तुमे अन्य धर्मोका निराकरण करके केवल एक धर्मका अस्तित्त्व स्वीकार करता है। प्रमाण 'तत् और अतत्' उभय स्वभावरूप वस्तुको जानता है। नयमे मुख्यरूपसे 'तत्' या 'अतत्' किसी एक धर्मकी ही प्रतिपत्ति होती है। परन्तु दुर्नय प्रतिपक्षी अन्य धर्मोका निराकरण करके केवल एक धर्मकी ही प्रतिपत्ति करता है[२]।

प्रमाण, नय और दुर्नयके भेदको बतलाने वाला निम्न श्लोक बहुत ही महत्त्वपूर्ण है।

अर्थस्यानेकरूपस्य धीः प्रमाण तदशधी.।
नयो धर्मान्तरापेक्षी दुर्णयस्तन्निराकृति· ॥

अनेक धर्मात्मक अर्थका ज्ञान प्रमाण है, अन्य धर्मोकी अपेक्षा पूर्वक उसके एक देशका ज्ञान नय है, और अन्य धर्मोका निराकरण करना दुर्नय है।

इसका तात्पर्य यही है कि निरपेक्ष नय मिथ्या होते हैं। तथा अन्य धर्मोकी अपेक्षा रखने वाला नय ही वस्तुके अशका वास्तविक बोध करा सकता है। सामान्यरूपसे जितने शब्द है उतने ही नय होते है[३]। फिर भी द्रव्यार्थिकनय, पर्यायार्थिकनय, निश्चयनय, व्यवहारनय, ज्ञाननय, अर्थनय, शब्दनय आदिके भेदसे नयके अनेक भेद किये गये है।

अनेकान्त विमर्श

संसारके समस्त दर्शन दो वादोमे विभाजित है। एकान्तवाद और अनेकान्तवाद। जैनदर्शन अनेकान्तवादी है, और शेष एकान्तवादी।

---

१ नाय वस्तु न चावस्तु वस्त्वश कथ्यते यत ।
नासमुद्र. समुद्रो वा समुद्राशो यथोच्यते ॥ —तत्वार्थश्लोकवा० १।६

२. धर्मान्तरादानोपेक्षाहानिलक्षणत्वात् प्रमाणनयदुर्णयाना प्रकारान्तरासंभवाच्च। प्रमाणात्तदतत्स्वभावप्रतिपत्ते तत्प्रतिपत्ते तदन्यनिराकृतेश्च।

—अष्टश० अष्टस० पृ० २९०

३ जावइया वयणपहा तावइया होंति णयवाया। —सन्मति० ३।४७

आचार्य समन्तभद्रने आप्तमीमांसामे अनेकान्तवादी वक्ताको आप्त और एकान्तवादी वक्ताको अनाप्त बतलाते हुए सदेकान्त, असदेकान्त, भेदैकान्त, अभेदैकान्त, नित्यैकान्त, अनित्यैकान्त, अपेक्षैकान्त, अनक्षैकान्त, युक्त्येकान्त, आगमैकान्त, अन्तरङ्गार्थैकान्त, वहिरङ्गार्थैकान्त, दैवैकान्त, पौरुषैकान्त आदि एकान्तवादोकी समालोचना करके स्याद्वादन्यायके अनुसार अनेकान्तकी स्थापना की है। यहाँ उसी अनेकान्तके स्वरूपका विचार किया जा रहा है।

'अनेकान्त' यह शब्द 'अनेक' और 'अन्त' इन दो पदोके मेलसे बना है। 'अनेक'का अर्थ है—एकसे भिन्न, और 'अन्त'का अर्थ है—धर्म। यद्यपि 'अनेक' शब्द द्वारा दोसे लेकर अनन्त धर्मोका ग्रहण किया जा सकता है, किन्तु यहाँ दो धर्म ही विवक्षित है। प्रकृतमे अनेकान्तका ऐसा अर्थ इष्ट नही है कि अनेक धर्मो, गुणो और पर्यायोसे विशिष्ट होनेके कारण अर्थ अनेकान्तस्वरूप है। अर्थको अनेकान्तस्वरूप कहना तो ठीक है, किन्तु केवल अनेक धर्म सहित होनेके कारण उसको अनेकान्तस्वरूप स्वीकार नही किया गया है। क्योकि ऐसा स्वीकार करनेपर प्रकृतमे अनेकान्तका इष्ट अर्थ फलित नही होता। प्रायः सभी दर्शन वस्तुको अनेकान्तस्वरूप स्वीकार करते ही है। ऐसा कोई भी दर्शन नही है जो घटादि अर्थोको रूप, रसादि गुण विशिष्ट स्वीकार न करता हो। तथा आत्माको ज्ञानादि गुण विशिष्ट न मानता हो। जैनदर्शनकी दृष्टिसे भी प्रत्येक वस्तुमे विभिन्न अपेक्षाओसे अनन्त धर्म रहते है। अत एक वस्तुमे अनेक धर्मोके रहनेका नाम अनेकान्त नही है, किन्तु 'प्रत्येक धर्म अपने प्रतिपक्षी धर्मके साथ वस्तुमें रहता है' ऐसा प्रतिपादन करना ही अनेकान्तका प्रयोजन है। अर्थात् 'सत् असत्का अविनावी है और एक अनेकका अविनाभावी है' यह सिद्ध करना ही अनेकान्तका मुख्य लक्ष्य है।

आचार्य अमृतचन्द्रने समयसारकी आत्मख्याति नामक टीकामे लिखा है[1] कि जो वस्तु तत्स्वरूप है वही अतत्स्वरूप भी है। जो वस्तु एक है वही अनेक भी है, जो वस्तु सत् है वही असत् भी है, तथा जो वस्तु नित्य है वही अनित्य भी है। इस प्रकार एक ही वस्तुमे वस्तुत्वके निष्पादक

१. यदेव तत् तदेव अतत्, यदेवैकं तदेवानेकम्, यदेव सत् तदेवासत्, यदेव नित्य तदेवानित्यम्, इत्येकवस्तुवस्तुत्वनिष्पादकपरस्परविरुद्धशक्तिद्वय-प्रकाशनमनेकान्त.। —समयसार (आत्मख्याति) १०।२४७

परस्पर विरोधी धर्मयुगलोंका प्रकाशन करना ही अनेकान्त है। अकलक देवने अष्टगती नामक भाष्यमे लिखा है[1] कि वस्तु सर्वथा सत् ही है अथवा असत् ही है, नित्य ही है अथवा अनित्य ही है, इस प्रकार सर्वथा एकान्तके निराकरण करनेका नाम अनेकान्त है।

उक्त कथनसे यह फलित होता है कि परस्परमे विरोधी प्रतीत होने वाले दो धर्मोके अनेक युगल वस्तुमें पाये जाते हैं। इसलिए नित्य-अनित्य, एक-अनेक, सत्-असत् इत्यादि परस्परमे विरोधी प्रतीत होने-वाले अनेक धर्मोके समुदायरूप वस्तुको अनेकान्त कहनेमे कोई विरोधी नही है। वस्तु केवल अनेक धर्मोका ही पिण्ड नही है, किन्तु परस्परमे विरोधी प्रतीत होने वाले अनेक धर्मोका भी पिण्ड है। प्रत्येक वस्तु विरोधी धर्मोका अविरोधी स्थल है। वस्तुका वस्तुत्व विरोधी धर्मोके अस्तित्वमें ही है। यदि वस्तुमे विरोधी धर्म न रहे तो उसका वस्तुत्व ही समाप्त हो जाय। अतः वस्तुमे अनेक धर्मोके रहनेका नाम अनेकान्त नही है, किन्तु अनेक विरोधी धर्म युगलोके रहनेका नाम अनेकान्त है। कोई वस्तु सत् है, नित्य है, और एक है, इतना होनेसे वह अनेकान्तात्मक नही मानी जा सकती। किन्तु वह सत् और असत् दोनो होनेसे अनेका-न्तात्मक है। इसी प्रकार नित्य और अनित्य, एक और अनेक होनेसे वह अनेकान्तात्मक है। तात्पर्य यह है कि अनेक विरोधी धर्मोका पिण्ड होनेसे वस्तु अनेकान्तात्मक है। वस्तुमे विरोधी धर्मोके एक साथ रहनेमें कोई विरोध भी नही है, क्योकि उसमे प्रत्येक धर्म भिन्न-भिन्न अपेक्षासे रहता है।

एकान्तवादियोकी समझमे यह बात नही आती है कि एक ही वस्तुमे अनेक विरोधी धर्म कैसे पाये जाते है। वे सोचते है कि वस्तुमें विरोधी धर्मोका होना तो नितान्त असभव है। एकान्तवादी कहते हैं कि जो वस्तु सत् है वह असत् कैसे हो सकती है, जो वस्तु नित्य है वह अनित्य कैसे हो सकती है। सत् वस्तुके असत् होनेमे उन्हे विरोध आदि दोष प्रतीत होते हैं। इस प्रकार कहने वालोंके लिए आचार्य समन्तभद्रने उत्तर दिया है[2] कि स्वरूप आदि चतुष्टयकी अपेक्षासे सब वस्तुओको सत् कौन नही मानेगा और पररूप आदि चतुष्टयकी अपेक्षासे उनको असत् कौन नही

१. सदसन्नित्यानित्यादिसर्वथैकान्तप्रतिक्षेपलक्षणोऽनेकान्त.।

—अष्टश० अष्टस० पृ० २८६

२. सदेव सर्वं को नेच्छेत् स्वरूपादिचतुष्टयात्।
असदेव विपर्यासान्न चेन्न व्यवतिष्ठते ॥ आप्तमीमासा का० १५

स्वीकार करेगा। क्योंकि इस प्रकारकी व्यवस्थाके अभावमे किसी भी तत्त्वकी स्वतंत्र व्यवस्था नही बन सकती है।

अनेकान्तदर्शनकी उपयोगिता

प्रत्येक वस्तुके यथार्थ परिज्ञानके लिए अनेकान्तदर्शनकी महती आवश्यकता है। किसी वस्तु या बातको ठीक ठीक न समझ कर उसको अपने हठपूर्ण विचार या एकान्त अभिनिवेशवश सर्वथा एकान्तरूप स्वीकार करने पर बडे-बडे अनर्थोकी संभावना रहती है। एकान्त दृष्टि कहती है कि तत्त्व ऐसा ही है, और अनेकान्त दृष्टि कहती है कि तत्त्व ऐसा भी है। यथार्थमें सारे झगडे या विवाद ही के आग्रहसे ही उत्पन्न होते हैं। विवाद वस्तुमें नही है किन्तु देखने वालोकी दृष्टिमे है। जिस प्रकार पीलिया रोगवालेको या जो धतूरा खा लेता है उसको सब वस्तुएँ पीली ही दिखती हैं, उसी प्रकार एकान्तके आग्रहसे जिनकी दृष्टि विकृत हो गयी है उनको वस्तु एकान्तरूप ही दिखती है। आग्रही व्यक्तिके विषयमे हरिभद्रसूरिने कितना युक्तिसगत लिखा है[1] कि दुराग्रही व्यक्ति की बुद्धि जिस विषयमें जैसी होती है वह उस विषयमे वैसी युक्ति भी देता है, किन्तु पक्षपातरहित व्यक्ति उस बातको स्वीकार करता है जो युक्तिसिद्ध होती है।

यथार्थमे अनेकान्तदर्शन पूर्णदर्शी है। वह कहता है कि प्रत्येक वस्तु विराट् और अनन्तधर्मात्मक है। वह एकान्तवादियोके मस्तिष्कसे दूषित एवं हठपूर्ण विचारोको दूर करके शुद्ध एवं सत्य विचारके लिए मार्गदर्शन करता है। अनेकान्तदर्शनसे अनन्तधर्मसमताकी तरह मानव-समताका भी बोध हो सकता है और मानवसमताके बोधसे ससारकी वर्तमान अनेक समस्याओका समाधान भी हो सकता है। अत. वस्तुस्थिति-का ठीक ठीक प्रतिपादन करनेवाले अनेकान्तदर्शनकी ससारको अत्यन्त आवश्यकता है। अनेकान्तदर्शन विभिन्न विचारोमे विरोधको दूर करके उनका समन्वय करता है। आचार्य अमृतचन्द्रने अनेकान्तके महत्त्वको बतलाते हुए लिखा है[2] कि परमागमके बीजस्वरूप जन्मान्ध पुरुषोंका हाथीके विषयमे विधान (एकान्त दृष्टि) का निषेध करने वाले और एकान्तवादियोके विरोधको दूर करनेवाले अनेकान्तको नमस्कार हो।

---

१. आग्रही बत निनीषति युक्तिं तत्र यत्र मतिरस्य निविष्टा।
पक्षपातरहितस्य तु युक्तिर्यत्र तत्र मतिरेति निवेशम्॥ —लोकतत्वनिर्णय

२. परमागमस्य बीजं निषिद्धजात्यन्धसिन्धुरविधानम्।
सकलनयविलसिताना विरोधमथनं नमाम्यनेकान्तम्॥—पुरुषार्थसि० श्लो० २

स्याद्वाद विमर्श

ऊपर यह बतलाया जा चुका है कि प्रत्येक वस्तु अनन्तधर्मात्मक है। और स्याद्वाद उस अनन्तधर्मात्मक वस्तुके प्रतिपादन करनेका एक साधन या उपाय है। अनेकान्त और स्याद्वाद शब्द पर्यायवाची नही है। अनेकान्त वाच्य है और स्याद्वाद वाचक है। स्याद्वाद भाषाकी वह निर्दोष प्रणाली है जो अनन्तधर्मात्मक वस्तुका सम्यक् प्रतिपादन करती है। 'स्याद्वाद' यह सयुक्त पद है, जो 'स्यात्' और 'वाद' इन दो पदोके मेलसे बनता है। 'वाद' का अर्थ है कथन या प्रतिपादन। और 'स्यात्' शब्द कथचित् (किसी सुनिश्चित्त अपेक्षा) के अर्थमे प्रयुक्त होता है, सशय, सभावना या कदाचित्के अर्थमे नही। स्यात् शब्दके अर्थको ठीकसे न समझ सकनेके कारण कुछ लोग स्यात्का अर्थ सशय, संभावना आदि करके स्याद्वादको सशयवाद, सभावनावाद या अनिश्चयवाद कहते है। किन्तु उनका ऐसा कहना 'स्याद्वाद'के अर्थको ठीकसे न समझ सकनेके कारण ही है। स्याद्वादके अर्थको ठीकसे समझनेके लिए जैन शास्त्रोपर दृष्टि डालना आवश्यक है।

'स्यात्' शब्द तिडन्तप्रतिरूपक निपात (अव्यय) है। और यह अनेकान्तका द्योतन करता है। 'स्यादस्ति घट:' इस वाक्यमें 'अस्ति' पद वस्तुके अस्तित्व धर्मका वाचक है, और 'स्यात्' पद उसमे रहने वाले नास्तित्व आदि शेष धर्मोका द्योतन करता है। इसी अभिप्रायको ध्यानमे रखकर आचार्य समन्तभद्रने कहा है[1] कि 'स्यात्' पद 'स्यात् सत्' इत्यादि वाक्योमे अनेकान्तका द्योतक तथा गम्य (अभिधेय) अर्थका समर्थक होता है। उन्होने यह भी बतलाया है कि यह सर्वथा एकान्तका त्याग करके कथचित्के अर्थ मे प्रयुक्त होता है[2]। अकलकदेवने बतलाया है[3] कि अनेकान्तात्मक अर्थके कथनका नाम स्याद्वाद है। आचार्य अमृतचन्द्रने कहा है[4] कि कथचित्के अर्थमे 'स्यात्' निपात शब्दका प्रयोग होता

---

१. वाक्येष्वनेकान्तद्योती गम्य प्रति विशेषणम्।
स्यान्निपातोऽर्थयोगित्वात्तव केवलिनामपि ॥ —आप्तमीमासा का० १०३

२. स्याद्वाद सर्वथैकान्तत्यागात् किवृत्तचि द्विधि.।
सप्तभगनयापेक्षो हेयादेयविशेषक · —आप्तमीमासा का० १०४

३. अनेकान्तात्मकार्थकथन स्याद्वाद। —लघीयस्त्रय स्वो० भा० ३।६२

४. सर्वथात्वनिषेधकोऽनेकान्ततद्योतक कथञ्चिदर्थे स्यात् शब्दो निपात.।
—पञ्चास्तिकाय टीका

है, जो एकान्तका निषेधक और अनेकान्तका द्योतक है। आचार्य मल्लिषेणने बतलाया है[1] कि 'स्यात्' यह अव्यय अनेकान्तका द्योतक है। इसलिए नित्य, अनित्य आदि अनेक धर्मरूप एक वस्तुका कथन स्याद्वाद या अनेकान्तवाद है।

जैनाचार्योके उपरिलिखित कथनसे यही अर्थ निकलता है कि 'स्यात्' शब्द निपात है, जो एकान्तका निराकरण करके अनेकान्तका द्योतन करता है। यथार्थ बात है कि वस्तु अनन्तधर्मात्मक है, और शब्दके द्वारा उस अनन्तधर्मात्मक वस्तुका प्रतिपादन एक ही समयमे सभव नही है। क्योकि शब्दोकी शक्ति नियत है। वे एक समयमें एक ही धर्मको कह सकते है। अतः अनेकान्तात्मक वस्तुका शब्दोके द्वारा प्रतिपादन क्रमसे ही हो सकता है। अनेकान्तात्मक वस्तुके प्रतिपादन करनेका अन्य कोई उपाय नही है। स्याद्वादके विना वस्तुका प्रतिपादन हो ही नही सकता है। स्याद्वाद एक समयमे मुख्यरूपसे एक धर्मका ही प्रतिपादन करता है। और शेष धर्मोका गौणरूपसे द्योतन करता है। जब कोई कहता है कि 'स्यादस्ति घट॰' 'घट कथचित् है' तो यहाँ स्यात् शब्द घटमे अस्तित्व धर्मकी अपेक्षाको बतलाता है कि घटका अस्तित्व किस अपेक्षासे है। वह कहता है कि स्वरूपादि चतुष्टयकी अपेक्षासे घटका अस्तित्व है। इसके साथ वह यह भी बतलाता है कि घट सर्वथा अस्तिरूप ही नही है, किन्तु अस्तित्व धर्मके अतिरिक्त उसमे नास्तित्व आदि अन्य अनेक धर्म भी विद्यमान है। उन्ही अनेक धर्मोकी सूचना 'स्यात्' शब्दसे मिलती है।

स्याद्वादकी शैली

स्याद्वाद विभिन्न दृष्टिकोणोसे वस्तुका प्रतिपादन करके पूरी वस्तु पर एक ही धर्मके पूर्ण अधिकारका निषेध करता है। वह कहता है कि वस्तुपर सब धर्मोका समानरूपसे अधिकार है। विशेषता केवल यही है कि जिस समय जिस धर्मके प्रतिपादनकी विवक्षा होती है उस समय उस धर्मको मुख्यरूपसे ग्रहण करके अन्य अविवक्षित धर्मोको गौण कर दिया जाता है। आचार्य अमृतचन्द्रने एक सुन्दर दृष्टान्त द्वारा स्याद्वादकी प्रतिपादन शैलीको बतलाया है[2] कि जिस प्रकार दधिमन्थन करने वाली

१. स्यादित्यव्ययमनेकान्तताद्योतकं तत स्याद्वाद. अनेकान्तवाद.,
नित्यानित्याद्यनेकधर्मशबलैकवस्त्वभ्युपगम इति यावत्। —स्याद्वादमजरी

२. एकेनाकर्षयन्ती श्लथयन्ती वस्तुतत्त्वमितरेण।
अन्तेन जयति जैनी नीतिर्मन्थाननेत्रमिव गोपी ॥—पुरुषार्थसि० श्लो० २२५

गोपी मथानेकी रस्सीके एक छोरको खीचती है और दूसरे छोरको ढीला कर देती है तथा रस्सीके आकर्षण और शिथिलीकरणके द्वारा दधिका मन्थन करके इष्ट तत्त्व घृतको प्राप्त करती है, उसी प्रकार स्याद्वाद-नीति भी एक धर्मके आकर्षण और शेष धर्मोके शिथिलीकरण द्वारा अनेकान्तात्मक अर्थकी सिद्धि करती है।

भगवान् महावीरने इसी स्याद्वादनीतिके अनुसार उपदेश दिया था। वे स्याद्वादी, सर्वज्ञ और सर्वदर्शी थे। उन्होने वस्तुका सर्वाङ्गीण साक्षात्कार किया था। वे न सजयकी तरह अनिश्चयवादी थे, न गोशालककी तरह भूतवादी, और न बुद्धकी तरह अव्याकृतवादी। मालुक्यपुत्रने बुद्धसे लोकके शाश्वत-अशाश्वत, सान्त-अनन्त, तथा जीव और देहकी भिन्नता अभिन्नता आदिके विषयमें दस प्रश्नोको पूँछा था। और बुद्धने इन प्रश्नोको अव्याकृत बतलाकर इनका कोई उत्तर नही दिया था। अव्याकृतका अर्थ है—व्याकरण अथवा कथनके अयोग्य। बुद्धने बतलाया था कि इन प्रश्नोके विषयमे कुछ कहना न तो भिक्षुचर्याके लिए उपयोगी है और न निर्वेद, निरोध, शान्ति, परम ज्ञान या निर्वाणके लिए इनका कथन आवश्यक है। किन्तु भगवान् महावीरके समक्ष किसी प्रश्नको अव्याकृत कहनेका कोई अवसर ही नही आया। इसके विपरीत उन्होने आत्मा, परलोक, निर्वाण आदिके विषयमे प्रत्येक प्रश्नका स्याद्वादनीतिके अनुसार सयुक्तिक, सार्थक और निश्चित उत्तर दिया। तथा विभिन्न दृष्टिकोणोका स्याद्वादके अनुसार समन्वय किया।

समन्वयका मार्ग स्याद्वाद

यथार्थमे एक ही वस्तु विभिन्न दृष्टिकोणोसे देखी जा सकती है। और उन अनेक दृष्टिकोणोका प्रतिपादन तथा उनमे समन्वय स्याद्वादके द्वारा किया जाता है। यदि किसी वस्तुको पूर्णरूपसे समझना है तो इसके लिए विभिन्न दृष्टिकोणोसे उसका समझना आवश्यक है। ऐसा किये विना किसी भी वस्तुका पूर्ण रूप समझमे नही आ सकता। किसी भी विषयपर विभिन्न दृष्टिकोणोसे विचार करनेका ही नाम स्याद्वाद है। और एक दृष्टिकोणसे किसी विषयपर विचार करना एकान्तवाद है। एकान्तवादी अपने दृष्टिकोणसे निश्चित किये गये सत्यको पूर्ण सत्य मानकर अन्य लोगोके दृष्टिकोणोको मिथ्या बतलाता है। मतभेदों तथा सघर्षोका कारण यही एकान्त दृष्टि है। विभिन्न मतावलम्बी एकान्तवादके कारण ही अपनेको सच्चा और दूसरोको झूँठा मानते है। किन्तु यदि विभिन्न दृष्टिकोणोसे उन एकान्तो (धर्मो)को समझनेकी

उदारता दिखलायी जाय तो किसी न किसी अपेक्षासे वे सब ठीक निकलेंगे।

द्रव्यार्थिक नयकी अपेक्षासे साख्यका नित्यैकान्त और पर्यायार्थिकनयकी अपेक्षासे बौद्धका क्षणिकैकान्त ये दोनो ही ठीक है। सब धर्मोके सिद्धान्तोका समन्वय करनेके लिए स्याद्वादका सिद्धान्त अत्यन्त उपयोगी है। यह सिद्धान्त हमारे सामने समन्वयका मार्ग उपस्थित करता है। आचार्य समन्तभद्रने आप्तमीमांसामे स्याद्वादन्यायके अनुसार विभिन्न एकान्तोका समन्वय करके स्याद्वाद सिद्धान्तकी प्रतिष्ठा की है। इसी आधारपर उन्होंने अपने आप्तको निर्दोष और युक्तिशास्त्राविरोधिवाक् बतलाया है। उनका आप्त इसी कारण आप्त है कि उसका इष्ट तत्त्व किसी प्रमाणसे बाधित नही होता है। अपने आप्तकी इसी विशेषताका सब प्रकारसे समर्थन करके अन्तमें वे कहते है—'इति स्याद्वादसस्थिति.' और यही स्याद्वादकी सस्थिति उन्हे अभीष्ट है।

स्याद्वादका सिद्धान्त सुव्यवस्थित, और व्यावहारिक है। यह अनन्त धर्मात्मक वस्तुकी विभिन्न दृष्टिकोणोसे व्यवस्था करता है, तथा उस व्यवस्थामे किसी प्रमाणसे बाधा नही आती है। अतः यह सुव्यवस्थित है। सुव्यवस्थित होनेके साथ ही स्याद्वाद व्यावहारिक भी है। यह सदाकाल व्यवहारमे उपयोगी है। इसके बिना किसी भी प्रकारका लोकव्यवहार नही चल सकता है। लोकमे जितना भी व्यवहार होता है वह सब आपेक्षिक होता है और आपेक्षिक व्यवहारका नाम ही स्याद्वाद है। पिता, पुत्र, माता, पत्नी आदि व्यवहार भी किसी निश्चित अपेक्षासे ही होता है। अत. अनेक विरोधी विचारोका समन्वय किये बिना लौकिक जीवनयात्रा भी नही बन सकती है। विरोधी विचारोमे समन्वयके अभावमे सदा विवाद और सघर्ष होते रहेंगे तथा विवाद या सघर्षका अन्त तभी होगा जब स्याद्वादके अनुसार सब अपने अपने दृष्टिकोणोके साथ दूसरोंके दृष्टिकोणोका भी आदर करेंगे। अनेकान्तदर्शनसे मानससमता और विचारशुद्धि होती है, तथा स्याद्वादसे वाणीमे समन्वयवृत्ति और निर्दोषता आती है। इसीलिए आचार्य समन्तभद्रने स्याद्वादको 'स्यात्कार. सत्यलांछनः' कहकर स्याद्वादको सत्यका चिह्न या प्रतीक बतलाया है।

सप्तभंगी विमर्श

स्याद्वाद वस्तुके अनन्त धर्मोका प्रतिपादन सात भंगों और नयोंकी अपेक्षासे करता है[1]। प्रत्येक धर्मका प्रतिपादन उसके प्रतिपक्षी धर्मको

१. सप्तभंगनयापेक्षः स्याद्वाद.। आप्तमी० का० १४

लेकर सात प्रकारसे किया जाता है। और प्रत्येक धर्मके सात प्रकारसे प्रतिपादन करनेकी शैलीका नाम सप्तभंगी है। इसमें सात भंग (विकल्प) होनेके कारण इसका नाम सप्तभंगी है। अकलंकदेवने कहा है[1] कि एक वस्तुमें अविरोधपूर्वक विधि और प्रतिषेधकी कल्पना (विचार) करना सप्तभंगी है। अस्तित्व एक धर्म है और नास्तित्व उसका प्रतिपक्षी धर्म है। अपने प्रतिपक्षी नास्तित्व सापेक्ष अस्तित्व धर्मकी अपेक्षासे सप्तभंगी निम्न प्रकार बनेगी।

१ स्यादस्ति घट, २ स्यान्नास्ति घट., ३ स्यादस्ति-नास्ति घटः, ४ स्यादवक्तव्यो घट, ५ स्यादस्ति अवक्तव्यश्च घटः, ६ स्यान्नास्ति अवक्तव्यश्च घट, ७ स्यादस्ति नास्ति अवक्तव्यश्च घटः।

१ घट कथंचित् है, २ घट कथंचित् नही है, ३ घट कथंचित् है, और नही है, ४ घट कथंचित् अवक्तव्य है, ५ घट कथंचित् है, और अवक्तव्य है, ६ घट कथंचित् नही है, और अवक्तव्य है। घट कथंचित् है, नही है, और अवक्तव्य है।

घट अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षासे है, तथा परद्रव्य क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षासे नही है। उक्त कथन पृथक् पृथक्रूपसे विभिन्न समयोमे किया गया समझना चाहिये। अर्थात् कभी अस्तित्वका कथन किया गया हो और कभी नास्तित्वका कथन किया गया हो। घटमे अस्तित्वके कथनके बाद ही यदि नास्तित्वका कथन किया जाय तो घट उभयरूप (अस्ति और नास्तिरूप) सिद्ध होता है। यदि कोई उक्त दोनो धर्मोको एक समयमे ही कहना चाहता है। तो ऐसा संभव नही है। क्योकि शब्द एक समयमे एक ही धर्मका प्रतिपादन कर सकते हैं। ऐसी स्थितिमे घटको अवक्तव्य कहना पडता है। घट सर्वथा अवक्तव्य नही है, किन्तु किसी अपेक्षासे अवक्तव्य है। यदि वह सर्वथा अवक्तव्य होता तो 'घट अवक्तव्य है' ऐसा कथन भी नहीं हो सकता है। क्योंकि ऐसा कहनेसे वह कथंचित् वक्तव्य हो जाता है। घटमे पहले अस्तित्वकी विवक्षा हो और इसके बाद ही अस्तित्व और नास्तित्व दोनोकी युगपत् विवक्षा हो तो घट 'स्यादस्ति अवक्तव्य' होता है। पहले नास्तित्वकी विवक्षा होनेसे और इसके बाद ही अस्तित्व और नास्तित्व दोनोंकी युगपत् विवक्षा होनेसे घट 'स्यान्नास्ति अवक्तव्य' होता है। पहले दोनो धर्मोकी क्रमश. विवक्षा

१. प्रश्नवशादेकस्मिन् वस्तुन्यविरोधेन विधिप्रतिषेधकल्पना सप्तभंगी।
तत्वार्थवार्तिक १।६५

होनेसे और इसके बाद ही दोनोंकी युगपत् विवक्षा होनेसे घट 'स्यादस्ति नास्ति अवक्तव्य' सिद्ध होता है। इस प्रकार नास्तित्व धर्म सापेक्ष अस्तित्व धर्मकी अपेक्षासे सप्तभंगी बनती है। इसी प्रकार एकत्व-अनेकत्व नित्यत्व-अनित्यत्व आदि धर्मोकी अपेक्षा से भी सप्तभगीको समझ लेना चाहिए।

उक्त सात भंगोंमें पहला, दूसरा और चौथा ये तीन मूल भग है और शेष चार सयोगजन्य भग है। ये मूल भगोके सयोगसे बनते हैं। यहाँ यह प्रश्न हो सकता है कि भंग सात ही क्यो होते है। इस प्रश्नका उत्तर दो प्रकारसे दिया जा सकता है—(१) गणितके नियमके अनुसार, तथा (२) प्रश्नोकी सख्याके अनुसार। गणितके नियमके अनुसार तीन मूल भगोके अपुनरुक्त भंग सात ही होते है, अधिक नही। मूल भग तीन है—१ अस्ति, २ नास्ति और ३ अवक्तव्य। इनके द्विसयोगी तीन भग बनते है—४ अस्ति-नास्ति, ५ अस्ति-अवक्तव्य और ६ नास्ति-अवक्तव्य। और त्रिसंयोगी एक भग बनता है—७ अस्ति-नास्ति अवक्तव्य।

प्रश्नोकी संख्याके अनुसार सात भगोंका नियम इस प्रकार है। तत्त्व-जिज्ञासु वस्तुतत्त्वके विषयमे सात प्रकारके प्रश्न करता है। सात प्रकारके प्रश्न करनेका कारण उसकी सात प्रकारकी जिज्ञासाएँ है। सात प्रकारकी जिज्ञासाओका कारण उसके सात कारके सशय हैं। और सात प्रकारके संशयोका कारण उनके विषयभूत वस्तुनिष्ठ सात धर्म है। इस बातको आचार्य विद्यानन्दने अष्टसहस्रीमे विस्तारसे समझाया है[1]। यत: सात प्रकारके प्रश्न होते है अत: उनका उत्तर भी सात प्रकारसे दिया जाता है। और ये सात उत्तर ही सप्तभगी कहलाते है। वस्तुमे विरोधी प्रतीत होने वाले अनन्त धर्मयुगल रहते हैं। अत: प्रत्येक धर्मयुगलकी अपेक्षा-से वस्तुमे अनन्त सात-सात भंग होते है अथवा अनन्त सप्तभङ्गियाँ बनती है। यहाँ यह ध्यातव्य है कि अनन्त धर्मोकी अपेक्षासे वस्तुमे अनन्त सप्तभङ्गियाँ तो बन सकती है, किन्तु अनन्तभङ्गी नही बनती है। क्योकि प्रत्येक धर्मविषयक एक ही सप्तभङ्गी होती है। अत: अनन्त धर्मविषयक अनन्त सप्तभङ्गियाँ माननेमे कोई विरोध नही है।

---

१. अनन्तानामपि सप्तभंगीनामिष्टत्वात्। तत्रैकत्वानेकत्वादिकल्पनयापि सप्तानामेव भंगानामुत्पत्ते। प्रतिपाद्यप्रश्नानां तावतामेव संभवात्। प्रश्नवशादेव सप्तभंगीति नियमवचनात्। सप्तविध एव तत्र प्रश्न: कुत इति चेत् सप्तविधजिज्ञासाघटनात्। सापि सप्तविधा कुत इति चेत् सप्तधासंशयोत्पत्तेः। सप्तधैव सशय. कथमिति चेत् तद्विषयवस्तुधर्मसप्तविधत्वात्।
—अष्टसहस्री पृ० १२५-१२६

प्रमाणसप्तभंगी और नयसप्तभंगी

इन सात भङ्गोका प्रयोग सकलादेश और विकलादेश इन दो दृष्टियों से होता है। अकलङ्कदेवने सकलादेश और विकलादेशके विपयमे वतलाया है कि श्रुतज्ञानके दो उपयोग हैं—एक स्याद्वाद और दूसरा नय। स्याद्वाद सकलादेशरूप होता है और नय विकलादेशरूप। सकलादेशको प्रमाण तथा विकलादेशको नय कहते हैं। ये सातो ही भङ्ग जव सकलादेशी होते हैं तब प्रमाण और जब विकलादेशी होते हैं तब नय कहे जाते हैं। इस प्रकार सप्तभगी प्रमाणसप्तभङ्गी और नयसप्तभगीके रूपमे दो प्रकारकी हो जाती है। सकलादेश एक धर्मके द्वारा समस्त वस्तुको अखण्डरूपसे ग्रहण करता है। और विकलादेश एक धर्मको प्रधान तथा शेष धर्मोको गौण करके वस्तुका ग्रहण करता है। 'स्याज्जीव एव' यह वाक्य अनन्तधर्मात्मक जीवका अखण्डभावसे वोध कराता है, अतः यह सकलादेशात्मक प्रमाणवाक्य है। और 'स्यादस्त्येव जीव·' इस वाक्य मे जीवके अस्तित्व धर्मका मुख्यरूपसे कथन होता है, अतः यह विकलादेशात्मक नयवाक्य है। सकलादेशमे धर्मिवाचक शब्दके साथ एवकारका प्रयोग होता है, और विकलादेशमे धर्मवाचक शब्दके साथ उसका प्रयोग होता है।

इस प्रकार अनेकान्त, स्याद्वाद और सप्तभगीके स्वरूपको समझकर तथा किसी पुरुष विशेषमे राग और दूसरेमे द्वेषको छोड़कर उसीके वचनको स्वीकार करना चाहिए जिसके वचन युक्तिसंगत हो, चाहे वे वचन महावीरके हो, या बुद्ध आदि अन्य किसी तीर्थंकर या महापुरुषके हो। इस विषयमे हमे हरिभद्र सूरिकी निम्नलिखित सूक्तिको सदा स्मरण रखना चाहिए।

> पक्षपातो न वीरे न द्वेषः कपिलादिषु।
> युक्तिमद्वचन यस्य तस्य कार्य. परिग्रह. ॥

—उदयचन्द्र जैन

काशी हिन्दू विश्वविद्यालय
दीपावली
श्री वीरनिर्वाण सम्वत् २५०१
१३ नवम्वर १९७४

विषय-अनुक्रमणिका

आप्तमीमांसा
तत्त्वदीपिका

०

आप्तमीमांसा-तत्त्वदीपिका

मंगलायरणं

णमो अरहन्ताण णमो सिद्धाण णमो आइरियाणं
णमो उवज्झायाण णमो लोए सव्वसाहूण ।

चत्तारि मगल—अरहन्ता मगल सिद्धा मगल साहू मगलं केवलि-पण्णत्तो धम्मो मगल ।

चत्तारि लोगुत्तमा—अरहन्ता लोगुत्तमा सिद्धा लोगुत्तमा साहू लोगुत्तमा केवलिपण्णत्तो धम्मो लोगुत्तमो ।

चत्तारि सरण पव्वज्जामि—अरहते सरणं पव्वजामि सिद्धे सरण पव्वज्जामि साहू सरण पव्वज्जामि केवलिपण्णत्त धम्म सरण पव्वज्जामि ।

एसो पच णमोयारो सव्वपावप्पणासणो ।
मगलाण च सव्वेंसि पढम होइ मगलं ॥

आप्तमीमांसा—तत्त्वदीपिका

प्रथम परिच्छेद

अकलंक देवने आप्त[1]का अर्थ किया है कि जो जिस विषयमे अविसवादक है वह उस विषयमें आप्त है। आप्तताके लिए तद्विषयक ज्ञान और उस विषयमे अविसवादकता या अवचकता अनिवार्य तत्त्व है। आप्तको वीतरागी और पूर्णज्ञानी होना आवश्यक है। ऐसा होनेसे उसके कथनमें न तो राग-द्वेपजन्य असत्यता रहती है और न अज्ञानजन्य असत्यता रहती है। जैनपरम्परामे धर्मतीर्थका प्रवर्तन तीर्थंकर करते हैं। धर्मरूपी तीर्थका प्रवर्त्तन करनेके कारण ही वे तीर्थंकर कहलाते है। वे अपनी साधनासे पूर्ण वीतरागता और सर्वज्ञता प्राप्त कर अतीन्द्रिय पदार्थोंके भी साक्षात् द्रष्टा हो जाते है। इन्हे ही आप्त, अर्हन् इत्यादि विशेपणोसे सम्बोधित किया जाता है। ऋषभ, महावीर आदिकी तरह सुगत, कपिल आदि भी तीर्थंकर या आप्त कहलाते थे। अत परीक्षा-प्रधानी और महान् दार्शनिक आचार्य समन्तभद्रने आप्तमीमासा नामक ग्रन्थमे आप्तकी मीमासा करके यह सिद्ध किया है कि जो निर्दोष हो तथा जिसका वचन युक्ति और आगमसे अविरुद्ध हो वही आप्त है। आचार्य हेमचन्द्रके अनुसार मीमासा[2] शब्द आदरणीय विचारका वाचक है। आप्तमीमासामे कपिल, कणाद, बृहस्पति, बुद्ध आदि सर्वथैकान्तवादी आप्तोके मतोकी समीक्षा करके अनेकान्तवादी आप्त (अर्हत्) द्वारा प्रतिपादित स्याद्वादन्यायकी प्रतिष्ठा की गई है।

आगमके प्रकरणमे स्वामी समन्तभद्रने आप्तका लक्षण इस प्रकार किया है :—

आप्तेनोच्छिन्नदोषेण सर्वज्ञेनागमेशिना।
भवितव्यं नियोगेन नान्यथा ह्याप्तता भवेत्॥

—रत्नक० श्रवका० ५

---

१ यो यत्राविसवादक स तत्राप्त, तत परोऽनाप्त । तत्त्वप्रतिपादनमविसंवादः, तदर्थज्ञानात् । —अष्टश०, अष्टसह० पृ० २३६ ।

२. पूजितविचारवचनश्च मीमांसाशब्द. । —प्रमाणमी० पृ० २

आप्तको नियमसे वीतरागी, सर्वज्ञ और आगमका उपदेष्टा होना ही चाहिए। इन तीन गुणोके विना आप्तता नही हो सकती है।

ऐसा प्रतीत होता है कि आचार्य समन्तभद्रके समयमे बाह्य विभूति और चमत्कारोको ही आप्तका सूचक माना जाने लगा था। महान् परीक्षक आचार्य समन्तभद्रको यह बात उचित प्रतीत नही हुई। क्योकि इससे साधारण जनता आप्तके असली गुणोको भूलकर बाह्य विभूति और चमत्कारोको ही आप्तत्वका चिह्न समझने लगी थी। इसी कारण उन्होने 'आप्तमीमासा' नामक ग्रन्थकी रचना की, जिसमे यह सिद्ध किया कि देवोका आगमन, आकाशमे गमन आदिके द्वारा किसीको आप्त नही माना जा सकता। आप्तकी परीक्षा करनेवाले समन्तभद्राचार्यमे आप्तविषयक श्रद्धा और गुणज्ञता ये दो गुण स्वयसिद्ध प्रतीत होते है। क्योकि इन गुणोके अभावमे वे आप्तकी परीक्षा करनेमे प्रवृत्त नही हो सकते थे।

भगवान् आप्त स्वामी समन्तभद्राचार्यसे पूछते हैं कि मै देवागम आदि विभूतियोंके कारण क्यो स्तुत्य नही हूँ ?

इसके उत्तरमे वे कहते है—

देवागमनभोयानचामरादिविभूतयः ।
मायाविष्वपि दृश्यन्ते नातस्त्वमसि नो महान् ॥१॥

हे भगवन् ! देवोका आगमन आदि, आकाशमे गमन आदि और चामर आदि विभूतियाँ आपमे पायी जाती हैं, इस कारण आप हमारे स्तुति करने योग्य नही हो सकते है। क्योकि ये विभूतियाँ तो मायावी पुरुषोमे भी देखी जाती हैं।

ससारमे दो प्रकारके पुरुष दृष्टिगोचर होते हैं—आज्ञाप्रधान और परीक्षाप्रधान। उनमेसे जो आज्ञाप्रधान पुरुष है वे देवागमन आदिको आप्तके महत्त्वका सूचक मान सकते है। किन्तु समन्तभद्र सरीखे परीक्षाप्रधान पुरुष देवागमन आदिको आप्तके महत्त्वका सूचक कदापि नही मान सकते। क्योकि देवागमन आदि विभूतियाँ मायावी मस्करी आदि पुरुषोमे भी पायी जाती हैं। इन्द्रजालवाले पुरुष भी अपनी मायाके द्वारा देवागमन आदि विभूतियोका प्रदर्शन करते हैं। अतः यदि देवागमनआदि चिह्नोंके द्वारा आप्तको स्तुत्य मानें तो मायावी मस्करी आदिको भी स्तुत्य मानना चाहिये। यहाँ यह द्रष्टव्य है कि देवागम, नभोयान आदि चिह्नोंके द्वारा आप्तको स्तुत्य मानना आगमके आश्रित है। तथा इस स्तवनका हेतु देवागमन आदि विभूति भी आगमाश्रित है। क्योकि हमने

देवागमन आदिको प्रत्यक्ष देखा नही है। अत जो लोग आगमको प्रमाण नही मानते है वे देवागमन आदिके द्वारा आप्तको स्तुतिके योग्य नही मान सकते। आगमको प्रमाण माननेवालोके यहाँ भी देवागमन आदि चिह्न आप्तके महत्त्वका सूचक नही हो सकता है। क्योकि उक्त चिह्न विपक्ष (मस्करी आदि)मे भी पाया जाता है। इस प्रकार देवागमन आदि विभूतिके द्वारा भगवान् स्तुत्य सिद्ध नही होते है।

भगवान् पुन प्रश्न करते है कि मस्करी आदिमे नही पाये जानेवाले अन्तरङ्ग और बहिरङ्ग विग्रहादि महोदयके द्वारा मुझे स्तुत्य माननेमे क्या आपत्ति है ?

इसके उत्तरमे समन्तभद्राचार्य कहते है—

अध्यात्मं बहिरप्येषविग्रहादिमहोदयः ।
दिव्यः सत्यो दिवौकस्स्वप्यस्ति रागादिमत्सु सः ॥२॥

हे भगवन् ! आपमे शरीर आदिका जो अन्तरङ्ग और बहिरङ्ग अतिशय पाया जाता है वह यद्यपि दिव्य और सत्य है, किन्तु रागादियुक्त देवोमे भी उक्त प्रकारका अतिशय पाया जाता है। अत उक्त अतिशयके कारण भी आप स्तुत्य नही हो सकते है।

भगवान्‌के शरीरमे नि·स्वेदत्व, मल-मूत्र रहितपना आदि जो अतिशय पाया जाता है वह अन्तरङ्ग अतिशय है, क्योकि इसमें परकी अपेक्षा नही होती है। गन्धोदकवृष्टि, पुष्पवृष्टि आदि देवकृत होनेसे बहिरङ्ग अतिशय भी भगवान्‌मे पाया जाता है। उक्त दोनो प्रकारका अतिशय मायावी मस्करी आदिमे नही पाया जाता है, अत वह सत्य है। ऐसा अतिशय चक्रवर्ती आदिमे भी नही पाया जाता है, अत वह दिव्य है। ऐसे सत्य और दिव्य अन्तरङ्ग एव बहिरङ्ग अतिशयोके द्वारा भी हम भगवान्‌को स्तुत्य माननेमे असमर्थ है। क्योकि उक्त प्रकारका अतिशय रागादि-संयुक्त देवोमे भी पाया जाता है। यदि हम अन्तरङ्ग और बहिरङ्ग विग्रहादि महोदयके द्वारा आप्तको स्तुत्य माने तो देवोको भी स्तुत्य मानना चाहिए। क्योकि देव भी उक्त अतिशयवाले होते है। 'घातिया-कर्मोके क्षयसे उत्पन्न होनेवाला जैसा अतिशय आप्तमे पाया जाता है वैसा देवोमे नही पाया जाता है। अत. आप्त ही स्तुत्य है, देव नही', इस प्रकारका कथन आगमाश्रित होनेके कारण युक्तिसगत प्रतीत नही होता है।

पुन· भगवान् कहते है कि यदि मै देवागम आदि विभूति तथा विग्र-

हादि महोदयके द्वारा स्तुत्य नही हूँ तो मोक्षमार्गरूप धर्मतीर्थका प्रवर्तन करनेके कारण मुझे स्तुत्य मान लीजिए।

इसके उत्तरमें आचार्य कहते हैं—

तीर्थकृत्समयानां च परस्परविरोधतः ।
सर्वेषामाप्तता नास्ति कश्चिदेव भवेद्गुरुः ॥३॥

कपिल, सुगत आदि तीर्थङ्करोके आगमोमे परस्पर विरोध पाये जानेकारणके सब तीर्थङ्करोमे आप्तत्व सभव नही है। अत उनमेसे कोई एक ही हमारा स्तुत्य हो सकता है।

हम धर्मरूपी तीर्थको करने या चलानेके कारण भी आप्तको स्तुत्य नही मान सकते। जिस प्रकार 'जिन'ने तीर्थको प्रचलित किया है उसी प्रकार 'सुगत' आदिने भी आगमरूप तीर्थको प्रचलित किया है। जिस प्रकार 'जिन'मे तीर्थकर व्यपदेश होता है उसी प्रकार सुगत, कपिल आदिमे भी तीर्थकर व्यपदेश होता है। अत यदि तीर्थको करनेके कारण 'जिन'को स्तुत्य माने तो सुगत आदिको भी स्तुत्य मानना चाहिए।

यहाँ कोई कह सकता है कि जितने तीर्थको करनेवाले है उन सबको महान् मान लेनेमे क्या हानि है? इसका उत्तर यह है कि सब सर्वदर्शी या सर्वज्ञ नही हो सकते हैं, क्योकि उन्होने परस्पर विरुद्ध बातोका कथन किया है। तीर्थको करनेवालोके जो समय या आगम है उनमे परस्परमे विरोध पाया जाता है।

कुमारिलने कहा भी है—

सुगतो यदि सर्वज्ञो कपिलो नेति का प्रमा।
तावुभौ यदि सर्वज्ञौ मतभेदः कथं तयोः ॥

सुगत यदि सर्वज्ञ है तो कपिलके सर्वज्ञ न होनेमे क्या प्रमाण है। और यदि दोनो ही सर्वज्ञ हैं तो फिर उन दोनोमे मतभेद क्यो है।

अत सबमे आप्तपना सभव नही है। यही कारण है कि उनमेसे कोई भी महान् या स्तुत्य नही हो सकता है।

न्याय, वैशेषिक, साख्य, योग और बौद्ध ये दर्शन सर्वज्ञ या ईश्वरको मानते है। मीमासा आदि कुछ दर्शन ऐसे भी है जो ईश्वरको नही मानते हैं।

अब हम पहले सर्वज्ञको माननेवाले दर्शनोका सक्षेपमे वर्णन करेंगे।

न्याय दर्शन

न्यायका[1] अर्थ है विभिन्न प्रमाणो द्वारा वस्तुतत्त्वकी परीक्षा करना। इन प्रमाणोके स्वरूपके वर्णन करनेके कारण यह दर्शन न्याय-दर्शन कहलाता है। प्रमाणोके द्वारा प्रमेयवस्तुका विचार करना और प्रमाणोका विस्तृत विवेचन करना न्यायदर्शनका प्रधान उद्देश्य है। महर्षि गौतम न्याय दर्शनके सस्थापक है। इन्होने न्यायसूत्रमे न्यायदर्शन-के प्रमुख तत्त्वोका प्रतिपादन किया है। न्यायसूत्र ५ अध्यायोमे विभक्त है और प्रत्येक अध्यायमे २ आह्निक है। न्यायसूत्रका प्रथम सूत्र इस प्रकार है—

प्रमाणप्रमेयसशयप्रयोजनदृष्टान्तसिद्धान्तावयवतर्कनिर्णयवादजल्पवि-तण्डाहेत्वाभासछलजातिनिग्रहस्थानाना तत्त्वज्ञानाद् नि·श्रेयसाधिगम।

प्रमाण, प्रमेय, सशय, प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति और निग्रहस्थान इन सोलह सत् पदार्थोंके तत्त्वज्ञानसे मोक्षकी प्राप्ति होती है। अत इन सोलह पदार्थोंका ज्ञान प्राप्त करना आवश्यक है।

प्रमाण—प्रमाके करणको प्रमाण कहते है[2]। प्रमाण चार है[3]—प्रत्यक्ष अनुमान, उपमान और शब्द।

प्रमेय—आत्मा, शरीर, इन्द्रिय, अर्थ, बुद्धि, मन, प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्य-भाव, फल, दु ख और अपवर्ग ये बारह प्रकारके प्रमेय है[4]। इन प्रमेयोका ज्ञान मोक्षके लिए आवश्यक है।

संशय—समान धर्मोकी उपलब्धि होनेसे, अनेकके धर्मकी उपलब्धि होनेसे, किसी विषयमे विवाद होनेसे, उपलब्धिकी व्यवस्था न होनेसे और अनुपलब्धिकी व्यवस्था न होनेसे विशेष धर्मकी अपेक्षा रखनेवाला विचार सशय कहलाता है[5]।

---

१. प्रमाणैरर्थपरीक्षणं न्याय.। —वात्स्यायनन्या. भा० १।१।१।

२ प्रमाकरण प्रमाणम्। —तर्कभाषा, पृ० ३।

३ प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दा. प्रमाणानि। —न्या० सू० १।१।३।

४. आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमन.प्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदुःखापवर्गास्तु प्रमेयम्। —न्या० सू० १।१।९।

५ समानानेकधर्मोपपत्तेर्विप्रतिपत्तेरुपलब्ध्यनुपलब्ध्यव्यवस्थातश्च विशेषापेक्षो विमर्श. सशय.। —न्या० सू० १।१।२३।

समानधर्मोकी उपलब्धि होनेसे, यथा—

स्थाणु और पुरुषके समान धर्म ऊँचाई, स्थूलता आदिको देखनेवाला पुरुष जब उनके विशेष धर्मका निश्चय नही कर पाता है तब वहाँ संशय होता है।

अनेकके धर्मकी उपलब्धि होनेसे—

यहाँ अनेकका तात्पर्य समान जातीय और असमान जातीय पदार्थसे है। यथा—रूपादि अन्य गुण शब्दके समान जातीय है। तथा द्रव्य और कर्म शब्दके असमान जातीय है। अत रूपादि गुण, द्रव्य और कर्म अनेक है। यहाँ धर्मसे तात्पर्य व्यावर्तक धर्मसे है। शब्दमे जो विभागजन्यत्व धर्म है वह अनेकका व्यावर्तक धर्म है। क्योकि वह शब्दको रूपादि गुणोसे तथा द्रव्य और कर्मसे पृथक् करता है। शब्द विभागजन्य होता है। शब्दकी यह ऐसी विशेषता है जो उसे अन्य गुणोसे पृथक् करती है तथा द्रव्य और कर्मसे भी पृथक् करती है। शब्दको छोड़कर अन्य किसी गुणमे विभागजन्यता नही पायी जाती है। इसी प्रकार द्रव्य और कर्ममे भी विभागजन्यता नही पायी जाती है। अत. शब्दमे विभाग-जन्यताके कारण यह संशय होता है कि वह द्रव्य, गुण और कर्ममेसे क्या है।

किसी विषयमे विवाद होनेसे, यथा—

कोई कहता है, 'आत्मा है'। दूसरा कहता है, 'आत्मा नही है'। यहाँ आत्माके विषयमे विवाद होनेसे संशय होता है।

उपलब्धिकी व्यवस्था न होनेसे, यथा—

विद्यमान पदार्थकी उपलब्धि देखी जाती है जैसे तालाव आदिमे जल-की, और अविद्यमान पदार्थकी भी उपलब्धि देखी जाती है जैसे मरी-चिकामे जलकी। अत उपलब्धिकी व्यवस्था न होनेसे उपलब्ध पदार्थोंके विषयमे संशय होता है।

अनुपलब्धिकी व्यवस्था न होनेसे, यथा—

विद्यमान पदार्थकी अनुपलब्धि देखी जाती है, जैसे पृथिवीके नीचे जल आदिकी। और अविद्यमान पदार्थकी भी अनुपलब्धि देखी जाती है, जैसे गगनकुसुमकी। अत अनुपलब्धिकी व्यवस्था न होनेसे अनुपलब्ध पदार्थोंके विषयमे संशय होता है।

प्रयोजन—जिस अर्थके उद्देश्यसे कोई किसी कार्यमे प्रवृत्ति करता है

वह प्रयोजन कहलाता है[1]।

दृष्टान्त—लौकिक और परीक्षक पुरुषोको जिस अर्थमे समान बुद्धि हो वह दृष्टान्त कहलाता है। जैसे पर्वतमे धूम हेतुसे वह्निको सिद्ध करनेमे भोजनशाला दृष्टान्त है[2]।

सिद्धान्त—सिद्धान्तके चार भेद हैं—सर्वतन्त्रसिद्धान्त, प्रतितन्त्रसिद्धान्त, अधिकरणसिद्धान्त और अभ्युपगमसिद्धान्त।

सब शास्त्रोंमे जो बात बिना किसी विरोधके पायी जाती है वह सर्व-तन्त्रसिद्धान्त है[3]। जैसे घ्राण आदि इन्द्रियाँ होती हैं, इस बातको प्रत्येक तन्त्र (शास्त्र) मानता है।

जो बात स्वमतमे सिद्ध हो तथा परमतमे असिद्ध हो उसे प्रतितन्त्र-सिद्धान्त कहते हैं[4]। जैसे शब्दोमे नित्यता मीमासक मतमे ही सिद्ध है।

जहाँ किसी अर्थके सिद्ध होनेपर अन्य अर्थ स्वत सिद्ध हो जाता है वह अधिकरणसिद्धान्त है[5]। जैसे आत्मा शरीर और इन्द्रियोसे भिन्न है ऐसा सिद्ध होनेपर यह स्वत. सिद्ध हो जाता है कि इन्द्रियाँ नाना है, वे नियत विपय है आदि।

अपरीक्षित अर्थको मानकर उसकी विशेष परीक्षा करना अभ्युपगम-सिद्धान्त है[6]। अर्थात् जो बात सूत्रमे नही कही गयी है उसको मान लेना, जैसे मनको इन्द्रिय मानना।

अवयव—प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय और निगमन ये अनुमानके पाँच अवयव हैं[7]।

तर्क—अविज्ञात अर्थमे सयुक्तिक कारणोंके द्वारा तत्त्वज्ञानके लिए

---

१ यमर्थमधिकृत्य प्रवर्तते तत्प्रयोजनम्। —न्या० सू० १।१।२४।

२. लौकिकपरीक्षकाणा यस्मिन्नर्थे बुद्धिसाम्य स दृष्टान्तः। —न्या० सू० १।१।२५।

३. सर्वतंत्राविरुद्धस्तन्त्रेऽधिकृतोऽर्थ सर्वतन्त्रसिद्धान्तः। —न्या० सू० १।१।२८।

४. समानतन्त्रसिद्ध परतन्त्रासिद्धः प्रतितंत्रसिद्धान्त। —न्या० सू० १।१।२९।

५ यत्सिद्धावन्यप्रकरणसिद्धि सोऽधिकरणसिद्धान्त। —न्या० सू० १।१।३०।

६ अपरीक्षिताभ्युपगमात्तद्विशेषपरीक्षणमभ्युपगमसिद्धान्त। —न्या० सू० १।१।३१।

७ प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपनयनिगमनान्यवयवा॰। —न्या० सू० १।१।३२।

जो विचारविमर्श किया जाता है वह तर्क है[1]।

निर्णय—विचारपूर्वक पक्ष और प्रतिपक्षके द्वारा अर्थका निर्णय करना निर्णय है[2]।

वाद—प्रमाण और तर्कसे जहाँ साधन और दूषण दिखाया जाता है, जो सिद्धान्तसे अविरोधी होता है और जो पाँच अवयवोसे सहित होता है, ऐसे पक्ष और प्रतिपक्षका स्वीकार करना वाद है[3]।

जल्प—जल्पका लक्षण वादके लक्षणके समान ही है। जल्पमे इतनी विशेषता है कि यहाँ प्रमाण और तर्कके सिवाय छल जाति और निग्रह-स्थानोके द्वारा भी पक्षकी सिद्धि की जाती है और प्रतिपक्षमें दूषण दिखाया जाता है[4]।

वितण्डा—वितण्डामे प्रतिपक्ष नही होता है, केवल पक्ष ही होता है। शेष सब बाते जल्पके समान है[5]।

हेत्वाभास—हेत्वाभासके पाँच भेद है—अनैकान्तिक, विरुद्ध, प्रकरण-सम, साध्यसम और कालातीत।

छल—अर्थमे विकल्प उत्पन्न करके किसीके वचनोका विघात करना छल है[6]। छलके तीन भेद है—वाक्छल, सामान्य छल और उपचार छल। सामान्य रूपसे किसी अर्थके कहनेपर वक्ताके अभिप्रायसे भिन्न अर्थकी कल्पना करना वाक्छल है। जैसे किसीने कहा 'नव कम्बलोऽयम्'। कहनेवालेका यह तात्पर्य है कि इस व्यक्तिके पास नूतन कम्बल है। लेकिन सुननेवाला दूसरा व्यक्ति छल द्वारा कहता है कि इसके पास नौ कम्बल कैसे हो सकते है? यही वाक्छल है। सम्भव अर्थमे अति-सामान्यके सम्बन्धसे असभव अर्थकी कल्पना करना सामान्य छल है। जैसे यह ब्राह्मण विद्याचरणसे सम्पन्न है। कहनेवालेका तात्पर्य केवल

---

१ अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे कारणोपपत्तितस्तत्त्वज्ञानार्थमूहस्तर्क। —न्या० सू० १।१।४०।

२ विमृश्य पक्षप्रतिपक्षाभ्यामवधारण निर्णय। —न्या० सू० १।१।४१।

३. प्रमाणतर्कसाधनोपालभ सिद्धान्ताविरुद्धः पञ्चावयवोपपन्न पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहो वाद.। —न्या० सू० १।२।१।

४. यथोक्तोपपन्नश्छलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपालभो जल्प। —न्या० सू० १।२।२।

५ स प्रतिपक्षस्थापनाहीनो वितण्डा। —न्या० सू० १।२।३।

६. वचनविघातोऽर्थविकल्पोपपत्त्या छलम्। —न्या० सू० १।२।१०।

इतना है कि इस ब्राह्मणमे विद्याचरणका होना सभव है। किन्तु दूसरा व्यक्ति छलसे कहता है कि यदि इस ब्राह्मणमे विद्याचरणका होना सभव है तो व्रात्यमे भी सभव है क्योंकि व्रात्य भी ब्राह्मण है। उपनयन आदि सस्कारोंसे रहित ब्राह्मणको व्रात्य कहते है। यहाँ ब्राह्मणत्व अति सामान्य धर्म है, क्योकि वह विद्याचरण सम्पन्न ब्राह्मणमे पाया जाता है तथा व्रात्यमे भी पाया जाता है।

धर्मके विकल्प द्वारा निर्देश करनेपर अर्थके सद्भावका निषेध करना उपचार छल है। जैसे 'मञ्च शब्द कर रहा है' ऐसा कहने पर दूसरा व्यक्ति कहता है कि मञ्च शब्द नही कर सकता, किन्तु मञ्चपर स्थित पुरुष शब्द करता है। यहॉ 'मञ्च शब्द कर रहा है' यह वाक्य यद्यपि लक्षणाधर्मके विकल्पसे कहा गया है, फिर भी दूसरा व्यक्ति शक्तिधर्मके विकल्पसे उसका निषेध करता है। अत यह उपचार छल है।

जाति—साधर्म्य दिखाकर किसी वस्तुकी सिद्धि करनेपर उसी साधर्म्य द्वारा उसका निषेध करना या वैधर्म्य द्वारा किसी वस्तुकी सिद्धि करनेपर उसी वैधर्म्य द्वारा उसका निषेध करना जाति कहलाती है[1]। जातिके २४ भेद हैं—साधर्म्यसमा, वैधर्म्यसमा, उत्कर्षसमा, अपकर्षसमा, वर्ण्यसमा, अवर्ण्यसमा, विकल्पसमा, साध्यसमा, प्राप्तिसमा, अप्राप्तिसमा, प्रसङ्गसमा, प्रतिदृष्टान्तसमा, अनुत्पत्तिसमा, सशयसमा, प्रकरणसमा, अहेतुसमा, अर्थापत्तिसमा, अविशेषसमा, उपपत्तिसमा, उपलब्धिसमा, अनुपलब्धिसमा, नित्यसमा, अनित्यसमा और कार्यसमा।

आत्मा क्रियावान् है क्योकि उसमे क्रियाका कारणभूत गुण पाया जाता है। जैसे पत्थरमे क्रियाका कारणभूत गुण होनेसे वह क्रियावान् है। ऐसा कहने पर दूसरा व्यक्ति कहता है कि आत्मा निष्क्रिय है। क्योकि विभुद्रव्य निष्क्रिय देखा जाता है, जैसे कि आकाश। यहाँ पत्थरके साधर्म्यसे आत्मामे क्रियावत्व सिद्ध करनेपर आकाशके साधर्म्यसे आत्मामे निष्क्रियत्व सिद्ध करना साधर्म्यसमा जाति है।

निग्रहस्थान—पराजयप्राप्तिका नाम निग्रहस्थान है।[2] यह दो प्रकारसे होता है। कही विप्रतिपत्तिसे और कही प्रतिपत्तिके न होनेसे। विप्रतिपत्तिका उदाहरण—किसी एक व्यक्तिने कहा कि शब्द अनित्य है, क्योकि

१ साधर्म्यवैधार्म्याभ्या प्रत्यवस्थान जाति।　　—न्या० सू० १।२।१८।
२. विप्रतिपत्तिरप्रतिपत्तिश्च निग्रहस्थानम्।　　—न्या० सू० १।१।१९।

वह इन्द्रियप्रत्यक्षका विषय है, जैसे घट। ऐसा कहनेपर दूसरा व्यक्ति उसका निग्रह करनेके लिए कहता है कि इन्द्रियप्रत्यक्ष तो सामान्य भी है किन्तु वह नित्य है। अत शब्द भी नित्य प्राप्त होता है। तब वादी दृष्टान्तभूत घटकी नित्यता स्वीकार कर लेता है। इस प्रकार दृष्टान्तभूत घटकी नित्यता स्वीकार करनेपर वादीके पक्षकी हानि होनेसे उसके लिए यह विप्रतिपत्तिके कारण निग्रहस्थान होता है। अप्रतिपत्तिका उदाहरण—वादीके अनेक बार किसी विषयके कहनेपर यदि प्रतिवादी उस विषयको नही समझ सकनेके कारण चुप रह जाता है तो यह प्रतिवादीके लिए अप्रतिपत्तिके कारण निग्रहस्थान होता है। विप्रतिपत्तिका अर्थ है विपरीत-ज्ञान और अप्रतिपत्तिका अर्थ है अज्ञान। निग्रहस्थानके २२ भेद हैं—प्रतिज्ञाहानि, प्रतिज्ञान्तर, प्रतिज्ञाविरोध, प्रतिज्ञासन्यास, हेत्वन्तर, अर्थान्तर, निरर्थक, अविज्ञातार्थ, अपार्थक, अप्राप्तकाल, न्यून, अधिक, पुनरुक्त, अननुभाषण, अज्ञान, अप्रतिभा, विक्षेप, मतानुज्ञा, पर्यनुयोज्योपेक्षण, निरनुयोज्यानुयोग, अपसिद्धान्त और हेत्वाभास। ऊपर जो विप्रतिपत्तिसे निग्रहस्थानका उदाहरण दिया गया है वह प्रतिज्ञाहानिका उदाहरण है।

प्रामाण्यवाद

न्याय मीमासाके स्वत. प्रामाण्यवादका खडन करता है और परत. प्रामाण्यवादको स्वीकार करता है। [१]नैयायिकोका कहना है कि यदि ज्ञानका प्रामाण्य स्वत गृहीत हो तो यह ज्ञान प्रमाण है या नही, इस प्रकारका सशय ज्ञानकी प्रामाणिकताके विषयमें उत्पन्न नही हो सकता। प्रमाणकी प्रमाणताका ज्ञान उन्ही कारणोंसे नही होता जिनसे प्रमाणकी उत्पत्ति होती है। किन्तु अर्थक्रिया आदि भिन्न कारणोसे प्रमाणताका ज्ञान होता है। विपर्यय ज्ञानको नैयायिक अन्यथा-ख्याति कहते हैं। शीपमे जो चाँदीका ज्ञान होता है उसमे इन्द्रिय दोष आदिके कारण चाँदीके गुण शीपमे मालूम पड़ने लगते हैं। यह अन्यथाख्याति है। वात्स्यायनने स्पष्ट लिखा है—[२]तत्त्वज्ञानसे मिथ्याज्ञानकी निवृत्ति होती है, पदार्थ ज्योका त्यो बना रहता है। अत भ्रम या विपर्यय विषयीमूलक है, विषय-मूलक नही।

---

१ प्रमात्वं न स्वतो ग्राह्य सशयानुपपत्तित। —कारिकावली का० १३६।

२ तत्वज्ञानेन मिथ्योपलब्धिर्निवर्त्यते नार्थ स्थाणुपुरुषसामान्यलक्षण.।

—न्या० भा० ४।२।३५।

कार्यकारणसिद्धान्त

न्यायदर्शनमे कारण भिन्न है और कार्य भिन्न। न्याय साख्यकी तरह कार्यको कारणसे अभिन्न न मानकर भिन्न मानता है। कार्यकारणके विषयमें सांख्यका मत सत्कार्यवादके नामसे प्रसिद्ध है और न्यायमत असत्कार्यवादके नामसे अथवा आरभवादके नामसे प्रसिद्ध है।

कार्यसे पहले जिसका सद्भाव निश्चित हो तथा जो अन्यथासिद्ध न हो उसे कारण कहते हैं।[1] कारणके तीन भेद हैं—समवायीकारण, असमवायीकारण और निमित्तकारण।

समवायसम्बन्धसे जिसमे कार्यकी उत्पत्ति होती है वह समवायीकारण है।[2] जैसे तन्तु वस्त्रका समवायीकारण है। क्योकि समवायसम्बन्धसे तन्तुओमे ही पटकी उत्पत्ति होती है। कपाल घटका समवायी कारण है। क्योकि समवाय सम्बन्धसे कपालोमे ही घटकी उत्पत्ति होती है।

कार्यके साथ अथवा कारणके साथ एक वस्तुमे समवाय सम्बन्धसे रहते हुए जो कारण होता है वह असमवायीकारण है।[3] जैसे तन्तुसयोग वस्त्रका असमवायीकारण है और तन्तुरूप पटरूपका असमवायीकारण है। असमवायीकारणकी समवायीकारणमे प्रत्यासत्ति (आसन्नता-निकटता) होती है। वह प्रत्यासत्ति दो प्रकारकी होती हैं[4]—कार्यैकार्थप्रत्या

---

१ यस्य कार्यात् पूर्वभावो नियतोऽनन्यथासिद्धश्च तत्कारणम्।
—तर्कभाषा, पृ० ५।

अन्यथासिद्धिशून्यस्य नियता पूर्ववर्तिता।
कारणत्वं भवेत्तस्य त्रैविध्य परिकीर्तितम्॥ —कारिकावली का० १६।

२. यत्समवेत कार्यमुत्पद्यते तत् समवायिकारणम्। यथा तन्तव पटस्य समवायिकारणम्। —तर्क भापा, पृ० ६।

३ यत्समवायिकारणप्रत्यासन्नमवधृतसामर्थ्यं तदसमवायिकारणम्। यथा तन्तुसयोगः पटस्यासमवायिकारणम्। एव तन्तुरूप पटरूपस्यासमवायिकारणम्।
—तर्क भाषा, पृ० १०।

यत्समवेत कार्यं भवति ज्ञेय तु समवायि जनकं तत्।
तत्रासन्न जनक द्वितीयमाभ्या परं तृतीय स्यात्॥
—कारिकावली, का० १८।

४ अत्र समवायिकारणे प्रत्यासन्न द्विविध कार्यैकार्थप्रत्यासत्या कारणैकार्थप्रत्यासत्या च। आद्यं यथा घटादिकं प्रति कपालसयोगादिकमसमवायिकारणम्। तत्र कार्येण घटेन सह कारणस्य कपालसयोगस्यैकस्मिन् कपाले

सत्ति और कारणैकार्थप्रत्यासत्ति। तन्तुसयोग कार्यैकार्थप्रत्यासत्तिके द्वारा वस्त्रका असमवायिकारण होता है। वस्त्र समवायसम्बन्धसे तन्तुओमे रहता है और तन्तुसयोग भी तन्तुओमें रहता है। अत तन्तुसयोगकी वस्त्ररूप कार्यके साथ एक अर्थ (तन्तु)मे प्रत्यासत्ति होनेसे वह वस्त्रका असमवायिकारण है। इसी प्रकार तन्तुरूप कारणैकार्थप्रत्यासत्तिके द्वारा वस्त्रके रूपका असमवायीकारण है। वस्त्रके रूपका समवायी-कारण वस्त्र है और असमवायीकारण तन्तुरूप है। तन्तुरूप तन्तुओमे रहता है और वस्त्रके रूपका समवायीकारण वस्त्र भी तन्तुओमे रहता है। अत तन्तुरूपको वस्त्ररूपके कारण वस्त्रके साथ एक अर्थ (तन्तु)मे प्रत्यासत्ति होनेसे वह वस्त्ररूपका असमवायीकारण है।

समवायिकारण द्रव्य होता है। तथा गुण और क्रिया असमवायी-कारण होते हैं।[1]

समवायी और असमवायी कारणसे भिन्न कारणको निमित्तकारण कहते हैं। जैसे वस्त्रकी उत्पत्तिमे जुलाहा, तुरी, वेम, शलाका आदि निमित्तकारण है।[2]

न्यायदर्शनके अनुसार तन्तु अवस्थामे वस्त्रका नितान्त अभाव था और जब वस्त्र बनकर तैयार हो गया तो तन्तुओसे भिन्न एक नवीन वस्तुकी उत्पत्ति हुई।

यहाँ कारणके प्रकरणमे अन्यथासिद्धका विचार कर लेना भी आव-श्यक है। क्योकि कारणको अन्यथासिद्ध नही होना चाहिये।

अन्यथासिद्धको पाँच प्रकारका बतलाया है।

१ घटके प्रति दण्डत्व अन्यथासिद्ध है क्योकि दण्डत्वसे युक्त दण्ड ही घटका कारण होता है, दण्डत्वरहित दण्ड नही।

२ घटके प्रति दण्डरूप अन्यथासिद्ध है। घटके प्रति दण्डरूपका स्वतंत्र अन्वय-व्यतिरेक नही है किन्तु घटके साथ दण्डका अन्वय-व्यतिरेक होनेसे

प्रत्यासत्तिरस्ति। द्वितीयं यथा—घटरूप प्रति कपालरूपमसमवायिकारणम्। तत्र स्वगतरूपादिक प्रति समवायिकारण घटः, तेन सह कपालरूपस्यैकस्मिन् कपाले प्रत्यासत्तिरस्ति। —मुक्तावली, पृ० ३२।

१ समवायिकारणत्वं द्रव्यस्यैवेति विज्ञेयम्।
गुणकर्ममात्रवृत्ति ज्ञेयमथाप्यसमवायिहेतुत्वम्॥—कारिकावली, का० २३।

२ निमित्तकारण तदुच्यते यन्न समवायिकारणं, नाप्यसमवायिकारण, अथ च कारणं तत् यथा वेमादिकं पटस्य निमित्तकारणम्। —तर्कभाषा, पृ० ११।

दण्डरूपका भी अन्वय-व्यतिरेक सिद्ध होता है। अत दण्डरूप घटके प्रति अन्यथासिद्ध होता है।

३ घटके प्रति आकाश अन्यथासिद्ध है। आकाश शब्दका समवायी-कारण है। शब्दके प्रति आकाशमे पूर्ववृत्तित्व है। आकाश शब्दके प्रति पूर्ववर्ती हो सकता है। अत आकाश घटके प्रति अन्यथासिद्ध है।

४. घटके प्रति कुम्भकारका पिता अन्यथासिद्ध है। कुम्भकारका पिता कुम्भकारका पूर्ववर्ती है। वह कुम्भकारका पूर्ववर्ती होकर ही घटका पूर्ववर्ती हो सकता है। अतः वह घटके प्रति अन्यथासिद्ध है।

५ घटके प्रति कुम्भकारका गदहा अन्यथासिद्ध है। कारण कार्यका नियमसे पूर्ववर्ती होता है। अत नियत पूर्ववर्तीसे भिन्न जो भी है वह अन्यथासिद्ध है[1]।

ईश्वर और वेद

न्यायदर्शन ईश्वरको जगत्का कर्ता मानता है। उदयनाचार्यने न्याय कुसुमाञ्जलिमे ईश्वरकी सिद्धि कुछ युक्तियोसे की है[2]। ईश्वर सर्वशक्ति-मान् है। उसीकी प्रेरणसे यह ससारी जीव स्वर्ग या नरकमे जाता है[3]। ईश्वर वेदका भी कर्ता है अतएव ईश्वरकृत होनेसे वेद पौरुपेय है।

---

१ येन सह पूर्वभाव कारणमादाय वा यस्य।
अन्य प्रति पूर्वभावे ज्ञाते यत्पूर्वभावविज्ञानम्॥
जनकं प्रति पूर्ववृत्तितामपरिज्ञाय न यस्य गृह्यते।
अतिरिक्तमथापि यद्भवेन्नियतावश्यकपूर्वभाविन ॥
एते पञ्चान्यथासिद्धा दण्डत्वादिकमादिमम्।
घटादौ दण्डरूपादि द्वितीयमपि दर्शितम्॥
तृतीय तु भवेद् व्योम कुलालजनकोऽपर।
पञ्चमो रासभादि स्यादेतेष्वावश्यकस्त्वसौ॥
—कारिकावली का० १०-२२।

२ कार्यायोजनधृत्यादेः पदात् प्रत्ययत श्रुते।
वाक्यात् सख्याविशेपाच्च साध्यो विश्ववविदव्यय॥
—न्यायकुसुमाञ्जलि ५।१।

३ अज्ञो जन्तुरनीशोऽयमात्मन सुखदु खयोः।
ईश्वरप्रेरितः गच्छेत् स्वर्गं वा श्वभ्रमेव वा॥
—महाभा० वनपर्व ३०।२।

जयन्तभट्टने न्यायमञ्जरीमे वेदकी पौरुषेयता सिद्ध करनेके लिए कुछ युक्तियाँ प्रस्तुत की है। वेद नित्य नही है किन्तु कार्य होनेसे अनित्य है। इस विषयमे मीमासकोकी धारणा नितान्त भिन्न है। मीमांसक ईश्वरकी सत्ता ही नही मानते। अत उनके मतसे वेद अनादि, नित्य एव अपौरुषेय है। शब्दमात्र नित्य है, शब्दकी उत्पत्ति और नाश नही होता है।

मुक्ति

दु खसे अत्यन्त विमोक्षको अपवर्ग कहते है[१]। अत्यन्तका अभिप्राय वर्तमान जन्मका परिहार तथा आगामी जन्मके न होनेसे है। दु खकी आत्यन्तिकी निवृत्तिका उपाय निम्न प्रकार है—तत्त्वज्ञानके उत्पन्न होनेपर मिथ्याज्ञानका नाश हो जाता है और मिथ्याज्ञानके अभावमे क्रमश दोष, प्रवृत्ति, जन्म और दु खका नाश होनेपर अपवर्गकी प्राप्ति होती है।[२] न्याय और वैशेषिक दर्शनमे मुक्तिके विषयमे एक विशेष प्रकारकी कल्पना की गयी है कि मुक्तिमे बुद्धि, सुख, दु ख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म तथा सस्कार इन आत्माके नौ विशेष गुणोका पूर्ण अभाव हो जाता है। वेदान्तदर्शन मुक्तिमे आनन्दकी उपलब्धि मानता है लेकिन न्यायदर्शनके अनुसार वहाँ आनन्दका भी अभाव हो जाता है। श्री हर्षने नैषधचरितमे नैयायिक मुक्तिका जो उपहास किया है वह विद्वानोके लिए विचारणीय है। श्रीहर्षने[३] बतलाया है कि गौतमने बुद्धिमान् पुरुषोके लिए ज्ञान, सुखादिसे रहित शिलारूप मुक्तिका उपदेश दिया है। अत उनका गौतम यह नाम शब्दत ही यथार्थ नही है किन्तु अर्थत भी यथार्थ है। वह केवल गौ (बैल) न होकर गौतम (अतिशयेन गौ – गौतम) अर्थात् विशिष्ट बैल है। इसी प्रकार वैष्णव दार्शनिकोने भी वैशेषिक मुक्तिका उपाहास किया है।

किसी वैष्णव दार्शनिकने कहा है कि मुझे शृगाल बनकर वृन्दावनके सरस निकुञ्जोमे जीवन विताना स्वीकार है लेकिन मै सुखरहित वैशेषिक

---

१ तदत्यन्तविमोक्षोऽपवर्ग ।
—न्या० सू० १।१।२२।

२ दुःखजन्मप्रवृत्तिदोपमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापायेतदनन्तरापायादपवर्ग ।
—न्या० सू० १।१।२।

३ मुक्तये य शिलात्वाय शास्त्रमूचे सचेतसाम् ।
गोतमं तमवेक्ष्यैव यथा वित्थ तथैव सः ॥
—नैपधचरित १७।७५।

मुक्तिको नही चाहता हूँ[१]।

वैशेषिकदर्शन

'विशेष' नामक एक विशिष्ट पदार्थ माननेके कारण इस दर्शनको वैशेषिकदर्शन कहते है। 'वैशेषिकसूत्र'के रचयिता कणाद ऋषि इस दर्शन-के प्रमुख आचार्य है। वैशेषिकसूत्र दश अध्यायोमे विभक्त है और प्रत्येक अध्यायमे दो आह्निक है।

वैशेषिकदर्शन सात पदार्थोंको मानता है जिनमे द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवाय ये छह पदार्थ तो भावात्मक हैं और अभाव नामक सातवाँ पदार्थ अभावात्मक है।

द्रव्य

जिसमें गुण और क्रिया पायी जाय तथा जो कार्यका समवायीकारण हो वह द्रव्य है[२]। द्रव्यके नौ भेद है—पृथिवी, जल, तेज, वायु, आकाश, काल, दिशा, आत्मा और मन। मीमासक (भाट्ट) तमको भी एक पृथक् द्रव्य मानते है। लेकिन वैशेषिकोने तमको पृथक् द्रव्य नही माना है। उनका कहना है कि तेजके अभावका नाम ही तम है। आत्मा, काल, दिशा और आकाश ये चार द्रव्य व्यापक हैं, शेष द्रव्य अव्यापक हैं। आत्मा आदि उक्त चार व्यापक द्रव्य और मन ये पाँचो द्रव्य नित्य हैं। पृथिवी, जल, तेज और वायु ये चार द्रव्य नित्य और अनित्य दोनो प्रकारके हैं। परमाणु अवस्थामे पृथिवी आदि नित्य है और कार्यदशामे अनित्य हैं। गन्ध पृथिवीका विशेष गुण है, रस जलका विशेष गुण है, रूप तेजका विशेष गुण है, स्पर्श वायुका विशेष गुण है, और शब्द आकाशका विशेष गुण है। बुद्धि, सुख, दु ख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म और सस्कार ये नौ आत्माके विशेष गुण है। आत्मा शरीर तथा इन्द्रियोसे भिन्न एक स्वतत्र द्रव्य है। मन आणुरूप है।[३] तथा प्रत्येक शरीरमे भिन्न-भिन्न होनेसे अनेक है।

---

१ वरं वृन्दावने रम्ये श्रृगालत्वं वृणोम्यहम्।
वैशेपिकोक्तमोक्षात्तु सुखलेशविवर्जितात्॥
—स० सि०, सं० पृ० २८।

२. क्रियागुणवत् समवायिकारणमित्तिद्रव्यलक्षणम् —वैशे० सू० १।१।१५।

३ साक्षात्कारे सुखादीदा करणं मन उच्यते।
आयौगपद्याच्च ज्ञानानां तस्याणुत्वमिहेष्यते॥ —कारिकावली–८५।

गुण—जो द्रव्यके आश्रित हो, गुण रहित हो तथा सयोग-विभागका निरपेक्ष कारण न हो वह गुण है। गुण २४ होते हैं—रूप, रस, गन्ध, सख्या, परिमाण, पृथक्त्व, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुरुत्व, द्रवत्व, स्नेह शब्द, बुद्धि, सुख, दु ख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म और सस्कार।

रूप गुण केवल चक्षु इन्द्रियके द्वारा गृहीत होता है। इसके ७ भेद हैं—शुक्ल, नील, पील रक्त, हरित्त, कपिश और चित्र। रूप पृथिवी, जल और अग्नि इन तीन द्रव्योमे रहता है। पृथिवीमे सातो प्रकारका रूप रहता है। जलमे भास्वर शुक्ल और अग्निमे अभास्वर शुक्ल रहता है।

रस गुण केवल रसना इन्द्रियके द्वारा गृहीत होता है। इसके ६ भेद हैं—मधुर, आम्ल, लवण, कटु, कषाय और तिक्त। रस पृथ्वी और जल दो द्रव्योमे रहता है। पृथिवीमे छहो प्रकारका रस रहता है, जलमे केवल मधुर रस रहता है। गन्ध गुण घ्राण इन्द्रिय द्वारा गृहीत होता है। इसके २ भेद हैं—सुरभि और असुरभि। गन्धगुण केवल पृथिवीमे रहता है। स्पर्श-गुण स्पर्शन इन्द्रियके द्वारा गृहीत होता है। इसके तीन भेद हैं—शीत, उष्ण और अनुष्णाशीत। यह पृथिवी, जल, अग्नि और वायु इन चार द्रव्योमे रहता है। जलमे शीत, अग्निमे उष्ण, और पृथिवी तथा वायुमे अनुष्णाशीत स्पर्श रहता है। सख्या, परिमाण, पृथक्त्व, सयोग और विभाग ये गुण नौ द्रव्योमे रहते हैं। परत्व और अपरत्व गुण पृथिवी आदि चार तथा मन इन पाँच द्रव्योमे रहते हैं। गुरुत्व पृथिवी और जलमे रहता है। द्रवत्व पृथिवी, जल और अग्निमे रहता है। द्रवत्वके दो भेद हैं—सासिद्धिक और नैमित्तिक। जलमे सासिद्धिक द्रवत्व रहता है, पृथिवी और अग्निमे नैमित्तिक द्रवत्व रहता है। स्नेह गुण केवल जलमे रहता है। शब्द गुण आकाशमे ही रहता है। सस्कारके तीन भेद हैं—वेग, भावना और स्थितिस्थापक। वेग पृथिवी आदि चार तथा मनमे रहता है। स्थितिस्थापक चटाई आदि पृथिवीमे रहता है। बुद्धि, सुख, दु ख, इच्छा, द्वेप, प्रयत्न, धर्म, अधर्म और भावना नामक सस्कार ये नौ आत्मा के विशेप गुण हैं।

रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, परत्व, अपरत्व, गुरुत्व, द्रवत्व, स्नेह और वेग ये मूर्त गुण हैं। बुद्धि, सुख, दु ख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म,

---

१ द्रव्याश्रय्यगुणवान् संयोगविभागेष्वकारणमनपेक्ष इति गुणलक्षणम्।

—वैशे० सू० १।१।१६।

भावना संस्कार और शब्द ये अमूर्त गुण हैं। संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग और विभाग ये उभय गुण है। संयोग, विभाग और द्वित्व आदि संख्या ये गुण अनेक द्रव्योंके आश्रित होते है। शेष समस्त गुण एकद्रव्याश्रित है। रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, स्नेह, सांसिद्धिक द्रवत्व, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, भावना और शब्द ये विशेष गुण है। संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुरुत्व, नैमित्तिक द्रवत्व और वेग ये सामान्य गुण है। शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध ये बाह्य एक एक इन्द्रियके द्वारा ग्राह्य होते है। संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, द्रवत्व, स्नेह और वेग ये दो इन्द्रियोंसे ग्रहण किये जाते है। बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष और प्रयत्न ये मनसे ग्रहण किये जाते हैं। गुरुत्व, धर्म, अधर्म और भावना ये अतीन्द्रिय गुण हैं।

कर्म—जो एक द्रव्यके आश्रित हो, गुणरहित हो तथा संयोग और विभागका निरपेक्ष कारण हो, वह कर्म है[1]। कर्मके ५ भेद है—उत्क्षेपण, अपक्षेपण, आकुञ्चन, प्रसारण और गमन।

गुरुत्व, प्रयत्न और संयोगके द्वारा किसी वस्तुका ऊपरके प्रदेशोंके साथ संयोग और नीचेके प्रदेशोंके साथ विभाग होनेका नाम उत्क्षेपण है। गुरुत्व, प्रयत्न और संयोगके द्वारा किसीका ऊपरके प्रदेशोंके साथ विभाग और नीचेके प्रदेशोंके साथ संयोग होनेका नाम अवक्षेपण है। किसी वस्तुका सिकोडना आकुञ्चन है। किसी वस्तुका फैलाना प्रसारण है। और गमन करनेका नाम गमन है। भ्रमण, निष्क्रमण आदिका गमनमे अन्तर्भाव होजानेके कारण कर्म ५ ही है, अधिक नही। कर्म केवल द्रव्यमे ही पाया जाता है। द्रव्यमे भी पृथिवी, जल, अग्नि, वायु और मन इन पाँच द्रव्योंमे ही कर्म पाया जाता है।

सामान्य—जिसके कारण वस्तुओंमे अनुगत (सदृश) प्रतीति होती है, वह सामान्य है। सामान्य एक, व्यापक और नित्य है। इसके दो भेद हैं[2]—

---

१ एकद्रव्यमगुणं संयोगविभागेष्वनपेक्षकारणमिति कर्मलक्षणम्।
—वैशे० सू० १।१।१७।

२. सामान्यं द्विविधं प्रोक्तं परं चापरमेव च।
द्रव्यादित्रिकवृत्तिस्तु सत्ता परतयोच्यते॥
परभिन्ना च या जातिः सैवापरतयोच्यते।
द्रव्यत्वादिकजातिस्तु परापरतयोच्यते॥ —कारिकावली का० ८, ९।

परसामान्य और अपरसामान्य। सत्ता परसामान्य है तथा द्रव्यत्व, गुणत्व, कर्मत्व, गोत्व आदि अपरसामान्य हैं। जितनी गायें हैं उन सबमें गोत्व सामान्य रहता है। गायके उत्पन्न होनेपर सामान्य उत्पन्न नही होता तथा गायके मर जानेपर सामान्यका नाश नही होता। सामान्य द्रव्य, गुण और कर्म इन तीन पदार्थोमे रहता है।

विशेष—समान पदार्थोंमें भेदकी प्रतीति कराना विशेप पदार्थका काम है। पृथिवीके सब परमाणु समान हैं। फिर भी एक परमाणुसे दूसरा परमाणु भिन्न है, क्योकि प्रत्येक परमाणुमें पृथक्-पृथक् विशेप पदार्थ रहता है। इससे प्रत्येक परमाणुकी पृथक्-पृथक् प्रतीति होती है। इसी प्रकार सब आत्मायें समान है। लेकिन प्रत्येक आत्मामें विशेप पदार्थ रहता है। इसलिए एक आत्मासे दूसरे आत्माकी पृथक् प्रतीति होती है। यही बात मनके विषयमें भी है। इसीलिए विशेप अनन्त माने गए हैं। इनके विषयमे एक विशेष बात यह है कि ये स्वत· व्यावर्तक होते हैं, अर्थात् एक विशेषसे दूसरे विशेषमे भेद स्वत ही होता है। इसके लिए किसी दूसरे पदार्थकी अपेक्षा नही पडती। जिस प्रकार एक परमाणुसे दूसरे परमाणुमे भेद करनेके लिए विशेष पदार्थ माना गया है, उसी प्रकार एक विशेषसे दूसरे विशेषमे भेद करनेके लिए किसी अन्य पदार्थकी आवश्यकता नही है, क्योंकि एक विशेष स्वय ही दूसरे विशेषसे भेद कर लेता है। विशेष नित्य द्रव्योमे रहता है[1]।

समवाय—अयुतसिद्ध पदार्थोमे जो सम्बन्ध होता है उसका नाम समवाय है।[2] अविनाश अवस्थामे जिन दो पदार्थोमेसे एक पदार्थ दूसरे पदार्थके आश्रित ही रहता है वे दोनो अयुतसिद्ध कहलाते हैं। अवयव और अवयवी, जाति और व्यक्ति, गुण और गुणी, क्रिया और क्रियावान् तथा

---

१. अन्त्यो नित्यद्रव्यवृत्तिर्विशेष: परिकीर्तित· ॥ —कारिकावली का० १०।

२ तत्रायुतसिद्धयो· सम्बन्ध· समवाय । ययोर्मध्ये एकमविनश्यदपराश्रितमेवावतिष्ठते तावयुतसिद्धौ ।

तावयुतसिद्धौ द्वौ विज्ञातव्यौ ययोर्द्वयो ।
अनश्यदेकमपराश्रितमेवावतिष्ठते ॥ —तर्कभाषा पृ० ६।

घटादीना कपालादौ द्रव्येषु गुणकर्मणोः ।
तेषु जातेश्च सम्बन्धः समवाय· प्रकीर्तित· ॥ —कारिकावली का० १२।

अवयवावयविनोर्जातिव्यक्त्योर्गुणगुणिनोः क्रियाक्रियावतोर्नित्यद्रव्यविशेषयो· य सम्बन्धः स समवायः । —मुक्तावली पृ० २३।

नित्यद्रव्य और विशेष इन पाँच युगलोमे अयुतसिद्धि रहती है। अत· इन पाँच युगलोमे जो पारस्परिक सम्बन्ध है वह समवाय सम्बन्ध कहलाता है। जैसे गुण और गुणीके सम्बन्धका नाम समवाय सम्बन्ध है।

अभाव—मूलमें अभाव दो प्रकारका है[१]—ससर्गाभाव और अन्योन्याभाव। दो वस्तुओमें रहनेवाले ससर्ग (सम्बन्ध)के अभावका नाम ससर्गाभाव है। अन्योन्याभावका अर्थ यह है कि एक वस्तु दूसरी वस्तु नही है। अर्थात् उन दोनोमे पारस्परिक भेद है। संसर्गाभाव तीन प्रकारका है—प्रागभाव, प्रध्वसाभाव और अत्यन्ताभाव। इस प्रकार अभावके कुल चार भेद हैं। उत्पत्तिके पहिले कारणमे कार्यके अभावको प्रागभाव कहते है। प्रागभाव अनादि और सान्त है। नाशके वाद कारण मे कार्यके अभावको प्रध्वसाभाव कहते है। प्रध्वसाभाव सादि और अनन्त है। जिन दो वस्तुओमे वर्तमान, भूत तथा भविष्य तीनो कालोमे कोई सम्बन्ध नही रहता है उनमे अत्यन्ताभाव होता है। जैसे आत्मा और आकाशमे अत्यन्ताभाव है। अत्यन्ताभाव अनादि और अनन्त है। दो वस्तुओमे जो पारस्परिक भेद होता है वह अन्योन्याभाव है। जैसे घट पट नही है। इन दोनोमे तादात्म्य सम्बन्धका अभाव है। ससर्गाभावको इस प्रकार व्यक्त करेगे 'घट पटमे नही है'। अन्योन्याभावका सूचक वाक्य यह होगा 'घट पट नहीं है'।

परमाणुवाद

नैयायिक-वैशेषिकोने परमाणुओको जगत्का उपादान कारण बतलाया है। दो परमाणुओसे द्व्यणुककी उत्पत्ति होती है। तीन द्व्यणुकोके सयोगसे त्र्यणुक या त्रसरेणुकी उत्पत्ति होती है। चार त्रसरेणुओके सयोगसे चतुरणुककी उत्पत्ति होती है। इस प्रकार आगे जगत्की सृष्टि होती। परमाणुओमे क्रियाका कारण क्या है ? परमाणु स्वभावसे निष्क्रिय होते हैं। प्राचीन वैशेषिकोने प्राणियोके धर्माधर्मरूप अदृष्टको परमाणुओमे क्रियाका कारण बतलाया है[२]। पर बादके आचार्योने अदृष्ट सहकृत ईश्वरकी इच्छाको ही परमाणुओंमे क्रियाका कारण माना है।

---

१ अभावस्तु द्विधा ससर्गान्योन्याभावभेदतः।
प्रागभावस्तथाध्वसोऽप्यत्यन्ताभाव एव च ॥
एवं त्रैविध्यमापन्न ससर्गाभाव इष्यते। —कारिकावलीका० १२, १३।

२ मणिगमणं सूच्यभिसर्पणमित्यदृष्टकारणम्। —वै० सू० ५।१।१५।

परमाणुका लक्षण निम्न प्रकारसे बतलाया गया है। घरमे छतके छेद-से जब सूर्यकी किरणे प्रवेश करती है तब उनमे जो छोटे-छोटे कण दृष्टि-गोचर होते है वे ही त्रसरेणु है और उनका छठवा भाग परमाणु कहलाता है[१]। परमाणु तथा द्व्यणुकका परिमाण अणु होनेसे उनका प्रत्यक्ष नही होता है। और महत् परिमाण होनेके कारण त्रसरेणुका प्रत्यक्ष होता है।

वैशेषिक ज्ञानमीमांसा

ज्ञान सामान्यरूपसे दो प्रकारका है—विद्या और अविद्या। अविद्याके चार भेद हैं—सशय, विपर्यय, अनध्यवसाय और स्वप्न। विद्याके भी चार भेद हैं—प्रत्यक्ष, अनुमान, स्मृति और आर्ष। वैशेपिक उपमान तथा शब्दको स्वतत्र प्रमाण न मानकर अनुमानके अन्तर्गत ही मानते है। ऋषियोको अतीन्द्रिय पदार्थोका प्रतिभाजन्य जो ज्ञान होता है वह आर्ष कहलाता है। प्रशस्तपादके मतसे स्वप्नके तीन कारण होते है—सस्कार-पाटव, धातुदोष और अदृष्ट। कामी या क्रोधी पुरुष जिस विषयका चिन्तन करता हुआ सोता है वह स्वप्नमे उसी विषयको देखता है। वात-प्रकृतिवाला व्यक्ति आकाशमे गमन आदि, पित्तप्रकृतिवाला व्यक्ति अग्नि-प्रवेश आदि और कफप्रकृतिवाला व्यक्ति समुद्र आदिका स्वप्न देखता है। अदृष्टसे भी विचित्र स्वप्नोका उदय होता है।

ईश्वर

वैशेषिकदर्शनमे ईश्वरकी सत्ता मानी गयी है या नही ? इस प्रश्नके विषयमे कोई निश्चित मत नही है। वैशेषिक सूत्रोमे केवल दो सूत्र ऐसे हैं जो ईश्वरकी ओर सकेत करते है, किन्तु इनकी व्याख्यामे मतभेद है। 'तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यम्' (वै० सू० १।१।३) मे तद् शब्द ईश्वर-का बोधक माना गया है, परन्तु वह धर्मका भी बोधक हो सकता है। इसी प्रकार 'सज्ञा कर्मत्वस्मद्विशिष्टाना लिङ्गम्' (वै० सू० २।१।१८)मे अस्मद्विशिष्ट शब्द ईश्वरके समान योगियोका भी बोधक माना जा सकता है। अत वैशेषिक सूत्रमे ईश्वरका स्पष्ट निर्देश न होनेपर भी प्रशस्त-पादसे लेकर अवान्तरकालीन ग्रन्थकार ईश्वरकी सिद्धि एक मतसे स्वी-कार करते है। वैशेपिकदर्शनके प्रथम सूत्रसे ही ज्ञात होता है कि महर्षि

---

१. जालान्तरगते भानो यत् सूक्ष्म दृश्यते रज ।
तस्य षष्ठतमो भाग परमाणुः स उच्यते ॥

कणादका प्रधान लक्ष्य धर्मकी व्याख्या करना है। धर्म वह है जिसके द्वारा अभ्युदय और नि श्रेयसकी सिद्ध हो[1]। किरणावली और उपस्कार-व्याख्याके अनुसार अभ्युदयका अर्थ तत्त्वज्ञान और नि श्रेयसका अर्थ मोक्ष है।

मुक्ति

वैशेपिकदर्शनमे मुक्तिकी कल्पना नैयायिकदर्शनकी तरह ही है। अर्थात् मुक्तिमे दु खोका आत्यन्तिक नाश हो जाता है और आत्मा अपने विशेष गुणोसे रहित हो जाती है[2]। मुक्तिकी प्राप्तिका मार्ग निम्न प्रकार है[3]—निवृत्ति लक्षण धर्मविशेषसे साधर्म्य और वैधर्म्यके द्वारा द्रव्यादि छह पदार्थोका जो तत्त्वज्ञान उत्पन्न होता है उससे नि.श्रेयसकी प्राप्ति होती है।

सांख्यदर्शन

साख्य नामकरणका कारण सख्या शब्द है। सख्याको नितान्त मूल-भूत सिद्धान्त होनेके कारण यह दर्शन साख्यदर्शनके नामसे प्रसिद्ध हुआ। सख्याका अर्थ गणना नही है, किन्तु सम्यक्ख्याति–सम्यक्ज्ञान–विवेक-ज्ञान है। अर्थात् प्रकृति-पुरुषविवेकके अर्थमे सख्या शब्दका प्रयोग हुआ है। महाभारतमे साख्य शब्दकी यही प्रामाणिक व्याख्या की गयी है[4]। प्रकृति तथा पुरुषके पारस्परिक भेदको न जाननेके कारण इस दु खमय जगत्की सत्ता है और जिस समय प्रकृति और पुरुषमे भेदविज्ञान हो जाता है उसी समय दु खकी आत्यन्तिक निवृत्ति हो जाती है। सख्याका अर्थ आत्माके विशुद्धरूपका ज्ञान भी किया गया है[5]। साख्यदर्शनके रचयिताका नाम कपिल मुनि है।

सांख्य तत्त्वमीमांसा

साख्यदर्शनके अनुसार तत्त्व २५ होते हैं। इन तत्त्वोके जाननेसे किसी

---

१ यतोऽभ्युदयनि श्रेयससिद्धि स धर्म·। —वै० सू० १।१।२।

२. दग्धेन्धनानलवदुपशमो मोक्ष.। —प्र० पा० भा० पृ० १४४।

३ धर्मविशेषप्रसूताद् द्रव्यगुणकर्मसामान्य विशेपसमवायाना साधर्म्यवैधर्म्याभ्या-तत्त्वाज्ञानान्नि:श्रेयसम्। —वै० सू० १।१।४।

४. दोषाणा च गुणाना च प्रमाणप्रविभागत.।
कञ्चिदर्थमभिप्रेत्य सा सख्येत्युपधार्यताम्। —महाभारत

५. शुद्धात्मतत्त्वविज्ञान साख्यमित्यभिधीयते। —शाकरविष्णुसहस्रनामभाष्य।

भी आश्रमका पुरुप, चाहे वह ब्रह्मचारी हो, सन्यासी हो या गृहस्थ हो, दु खोसे मुक्ति प्राप्त कर लेता है[1]। इन २५ तत्त्वोका वर्गीकरण मूलमे चार प्रकारसे किया गया है[2]। १ प्रकृति, २. विकृति, ३ प्रकृति-विकृति और ४ न प्रकृति-न विकृति। कोई तत्त्व ऐसा है जो सबका कारण तो होता है, परन्तु स्वय किसीका कार्य नही होता, इसे प्रकृति कहते है। कुछ तत्त्व किसीसे उत्पन्न तो होते है, किन्तु स्वय किसी अन्य तत्त्वको उत्पन्न नही करते, इन्हे विकृति कहते है। पाँच ज्ञानेन्द्रिय (चक्षु, घ्राण, रसना, त्वक् तथा श्रोत्र) पाँच कर्मेन्द्रिय (वाक्, पाणि, पाद, पायु तथा उपस्थ) पाँच महाभूत (पृथिवी, जल, तेज, वायु और आकाश) और मन ये १६ तत्त्व विकृति कहलाते है। कुछ तत्त्व किन्ही तत्त्वोसे उत्पन्न होते है और अन्य तत्त्वोको उत्पन्न भी करते है, इन्हे प्रकृति-विकृति कहते है। महत्, अहकार और पाँच तन्मात्रा (शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध) ये सात तत्त्व प्रकृति और विकृति दोनो कहलाते है। एक पुरुप तत्त्व ऐसा है जो न किसीसे उत्पन्न होता है और न किसीको उत्पन्न करता है। इसकी गणना न प्रकृति-न विकृति वर्गमे की गई है। मूलमे दो ही तत्त्व है—प्रकृति और पुरुष।

प्रकृति

प्रकृति त्रिगुणात्मक, जड तथा एक है। यही स्थूल तथा सूक्ष्म जगत्‌की उत्पादिका है। प्रकृतिमे सत्त्व, रज और तम ये तीन गुण पाये जाते है। इन्ही तीनो गुणोकी साम्यावस्थाका नाम प्रकृति है। प्रकृतिका दूसरा नाम प्रधान भी है। प्रकृतिसे २३ तत्त्वोकी उत्पत्ति होती है। उनकी उत्पत्तिका क्रम इस प्रकार है[3]—

प्रकृतिसे महत् तत्त्वकी उत्पत्ति होती है। महत्‌का दूसरा नाम वुद्धि है। साख्यदर्शनकी यह विशेपता है कि वुद्धि चेतन पुरुपका गुण न होकर अचेतन प्रकृतिका कार्य है। महत् तत्त्वसे अहकारकी उत्पत्ति होती है। अहकारसे जिन १६ तत्त्वोकी उत्पत्ति होती है, वे निम्न प्रकार है—स्प-

१ पञ्चविंशति तत्त्वज्ञो यत्र कुत्राश्रमे वसेत्।
जटी मुण्डी शिखी वापि मुच्यते नात्र सशय ॥ —स० सि० स० ९।११।

२ मूलप्रकृतिरविकृति. महदाद्य प्रकृतिविकृतय सप्त।
षोडशकस्तु विकारो न प्रकृति न विकृति पुरुप ॥ —साख्यका० ३।

३ प्रकृतेर्महांस्ततोऽहकारस्तस्माद्‌गणश्च षोडशक.।
तस्मादपि षोडशकात् पञ्चभ्य: पञ्चभूतानि ॥ —साख्यका० २२।

र्शन, रसना, घ्राण, चक्षु और श्रोत्र ये पाँच ज्ञानेन्द्रिय, वाक्, पाणि, पाद, पायु और उपस्थ ये पाँच कर्मेन्द्रिय और मन, तथा रूप, रस, गन्ध, स्पर्श और शब्द ये पाँच तन्मात्रा। अन्तमे पाँच तन्मात्राओसे पृथिवी, अप्, तेज, वायु और आकाश इन पाँच भूतोकी उत्पत्ति होती है।

प्रकृतिकी सिद्धि अनेक युक्तियोसे की गई है[१]। जैसे ससारके समस्त पदार्थोमे परिमाण पाया जाता है, उनमे सत्त्व आदि तीन गुणोका समन्वय पाया जाता है, कारणकी शक्तिसे ही कार्यमे प्रवृत्ति होती है, कारण और कार्यका विभाग देखा जाता है तथा प्रलयकालमे कार्यका उसी कारणमे विलय देखा जाता है। अत· अपरिमित, व्यापक और स्वतत्र मूलकारण (प्रकृति)को मानना युक्तिसगत है।

पुरुष

साख्यका पुरुष त्रिगुणातीत, विवेकी, विषयी, विशेष, चेतन तथा अप्रसवधर्मी (किसी को उत्पन्न न करनेवाला) है। उसमे किसी प्रकार-का परिणमन नही होता है। इसीलिए वह अविकारी, कूटस्थनित्य और सर्वव्यापक माना गया है। वह निष्क्रिय, अकर्ता और दृष्टामात्र है।

जगत्का समस्त कार्य प्रकृति करती है और पुरुष उसका भोग करता है। साख्यने पुरुषकी सिद्धिके लिए अनेक युक्तियाँ दी है।[२] ससारके समस्त पदार्थ सघात (समुदाय) रूप है। समुदाय अन्य किसीके उपयोग-के लिए ही होता है। जड जगत्का कोई अधिष्ठाता अवश्य होना चाहिए। ससारके पदार्थोका कोई भोक्ता भी अवश्य होना चाहिए। पुरुषमे तीन गुणोका विपर्यय देखा जाता है तथा मुक्ति प्राप्त करनेके लिए प्रयत्न देखा जाता है। अत प्रकृतिसे भिन्न पुरुषकी सत्ता अवश्य है तथा पुरुष अनेक हैं।

कार्यकारणसिद्धान्त

साख्यदर्शनमे इस सिद्धान्तका नाम सत्कार्यवाद या परिणामवाद है। यह सिद्धान्त न्याय-वैशेषिक सिद्धान्तके असत्कार्यवादसे नितान्त भिन्न

---

१. भेदाना परिमाणात् समन्वयाच्छक्तित. प्रवृत्तेश्च ।
कारणकार्यविभागादविभागाद्वैश्वरूपस्य ॥
कारणमस्त्यव्यक्तम् । —साख्यका० १५ ।

२ संघातपरार्थत्वात् त्रिगुणादिविपर्ययादधिष्ठानात् ।
पुरुषोऽस्ति भोक्तृभावात् कैवल्यार्थं प्रवृत्तेश्च ॥ —साख्यका० १७ ।

है। सांख्यका कहना है कि कार्य उत्पत्तिके पहले भी कारणमे अव्यक्तरूप-से विद्यमान रहता है। तेल तिलोंमे और दधि दूधमे विद्यमान रहता है। तभी तो तिलोसे तेलकी और दूधसे दधिकी उत्पत्ति देखी जाती है। सत्कार्यवादको सिद्ध करनेके लिए निम्न युक्तियाँ दी गयी हैं।'

१ असत् वस्तुकी उत्पत्ति नही देखी जाती है। यदि कार्य उत्पत्तिसे पहले कारणमे न रहता तो असत् पदार्थ 'आकाशकमल'की भी उत्पत्ति होनी चाहिए। २ कार्यकी उत्पत्तिके लिए उपादानका ग्रहण किया जाता है, जैसे तेलकी उत्पत्तिके लिए तिलोका ही ग्रहण किया जाता है बालु-का नही। यदि कार्य कारणमे सत् न होता तो कोई भी कार्य किसी भी कारणसे उत्पन्न हो जाता। ३ सब कारणोसे सब कार्योकी उत्पत्ति सभव नही है। अत प्रतिनियत कारणसे प्रतिनियत कार्यकी ही उत्पत्ति होनेसे कार्य सत् है। ४. समर्थ करणसे ही कार्यकी उत्पत्ति देखी जाती है, असमर्थसे नही। ५ यह भी देखा जाता है कि कारण जैसा होता है कार्य भी वैसा ही होता है। कारण और कार्यमे ऐक्य है। गेहूँसे गेहूँकी ही उत्पत्ति होती है, चनाकी नही। अत उपर्युक्त कारणोसे यह सिद्ध होता है कि वस्त्र उत्पन्न होनेके पहले तन्तुओमे विद्यमान रहता है और घट उत्पन्न होनेके पहले मिट्टीमे विद्यमान रहता है। यही सत्कार्यवाद है।

सृष्टिक्रम

प्रकृति और पुरुषके सयोगसे ही जगत्की सृष्टि होती है[२]। प्रकृति जड है और पुरुष निष्क्रिय। अत पृथक्-पृथक् दोनोसे जगत्की सृष्टि होना सभव नही है। सृष्टिके लिए दोनोका सयोग आवश्यक है। जिस प्रकार एक अन्धा और एक लगडा पुरुप पृथक्-पृथक् रहे तो किसीका कार्य सिद्ध नही हो सकता और दोनोका सयोग हो जानेपर उनके कार्यकी सिद्धि सरलतापूर्वक हो जाती है। उसी प्रकार प्रकृति अचेतन होनेसे अन्धी है और पुरुष निष्क्रिय होनेसे लगडा है। अत सृष्टिके लिए दोनो-का सयोग परमावश्यक है। पुरुषकी सन्निधिमात्रसे प्रकृति कार्य करने-मे प्रवृत्त हो जाती है।

---

१ असदकारणादुपादानग्रहणात् सर्वसमवाभावात।
शक्तस्य शक्यकरणात् कारणभावाच्च सत्कार्यम्। —साख्यका० ९।

२ पुरुषस्य दर्शनार्थं कैवल्यार्थं तथा प्रधानस्य।
पङ्ग्वन्धवदुभयोरपि सयोगस्तत्कृतः सर्गः॥ —साख्यका० २१।

ज्ञानमीमांसा

साख्यके अनुसार बुद्धि या ज्ञान जड है। पुरुष चेतन तो है किन्तु ज्ञानशून्य है। अत अनुभवकी उपलब्धि न तो पुरुषमे होती है और न बुद्धिमे। जब ज्ञानेन्द्रियाँ बाह्य जगत्‌के पदार्थोंको बुद्धिके सामने उपस्थित करती है तो बुद्धि उपस्थित पदार्थका आकार धारण कर लेती है। इतने पर भी अनुभवकी उपलब्धि तब तक नही होती जब तक बुद्धिमे चैतन्यात्मक पुरुपका प्रतिविम्ब नही पडता। बुद्धिमे प्रतिबिम्बित पुरुषका पदार्थोंसे सम्पर्क होनेका ही नाम ज्ञान है। बुद्धिमे प्रतिबिम्बित होनेपर ही पुरुषको ज्ञाता कहा जाता है।

साख्यदर्शनमे तीन प्रमाण माने गये है—प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द। विपर्यय ज्ञानको साख्य सदसत्‌ख्याति कहते है। शुक्तिमे रजतका ज्ञान होना विपर्यय ज्ञान है। यहाँ शुक्ति सत् है और रजत असत् है। अत विपर्यय ज्ञानमे सत् और असत् दोनोका प्रतिभास होता है। साख्यदर्शन ज्ञानकी प्रमाणता और अप्रमाणताको स्वत स्वीकार करता है[१]।

ईश्वर

साख्यदर्शन ईश्वरको नही मानता है। अन्य दर्शनोने ईश्वरको जगत्‌का कर्ता मानकर उसके सद्भावको सिद्ध किया है। ईश्वरजन्य जो कार्य है, वे सब कार्य साख्यमतमे प्रकृतिके द्वारा निष्पन्न होते है। अत. सृष्टि करनेवाले ईश्वरके माननेकी इस मतमे कोई आवश्यकता प्रतीत नही हुई। दूसरी बात यह भी है कि किसी प्रमाणसे ईश्वरकी सिद्धि नही होती है।[२] इसलिए ईश्वरको मानना उचित नही है। यहाँ इतना विशेष है कि उपनिपद्‌कालीन साख्य ईश्वरवादका समर्थक है। ब्रह्मसूत्रमे निर्दिष्ट तथा साख्यकारिकामे वर्णित साख्य निरीश्वरवादी है। किन्तु विज्ञानभिक्षुने साख्यदर्शनसे निरीश्वरवादके लाछनको दूर करके पुनः ईश्वरवादको प्रतिष्ठा की है।

मुक्ति

प्रकृति और पुरुषके ससर्गका नाम ही ससार है। जबतक प्रकृति और पुरुषमे भेदविज्ञान नही होता, जबतक पुरुष यह नही समझता है कि

१ प्रमाणत्वाप्रमाणत्वे स्वत साख्या: समाश्रिता।—स० द० स० पृ० १०६।

२ ईश्वरासिद्धे। सा० सू० १।९२। प्रमाणाभावान्न तत्सिद्धि।
—सा० सू० ५।१०।

मै प्रकृतिसे सर्वथा भिन्न हूँ तभी तक संसारकी स्थिति है। प्रकृति और पुरुषमे भेदविज्ञान होते ही पुरुष प्रकृतिके संसर्गजन्य आध्यात्मिक, आधि-भौतिक और आधिदैविक इन तीनों प्रकारके दु:खोंसे छूट जाता है। वास्तवमे बन्ध और मोक्ष प्रकृतिके ही धर्म है, पुरुषके नही। पुरुष तो स्वभावसे असग और मुक्त है। इसीलिये ईश्वरकृष्णने कहा है कि पुरुष न तो बन्धका अनुभव करता है, न मोक्षका और न संसारका। किन्तु प्रकृति ही बन्ध, मोक्ष और संसारका अनुभव करती है।[1] प्रत्येक पुरुषकी मुक्तिके लिए ही प्रकृतिका सतत व्यापार होता है।[2] जिस प्रकार अचेतन दूधकी प्रवृत्ति बछडेकी वृद्धिके लिए होती है, उसी प्रकार अचेतन प्रधानकी प्रवृत्ति भी पुरुषके मोक्षके लिए होती है।[3] जिस प्रकार उत्सुकता या इच्छाकी निवृत्तिके लिए पुरुष कार्यमें प्रवृत्ति करता है उसी प्रकार प्रधान पुरुषके मोक्षके लिए प्रवृत्ति करता है।[4]

प्रकृति उस नर्तकीके समान है जो रङ्गस्थलमे उपस्थित दर्शकोंके सामने अपनी कलाको दिखलाकर रङ्गस्थलसे दूर हट जाती है। प्रकृति भी पुरुषको अपना व्यापार दिखलाकर पुरुषके सामनेसे हट जाती है।[5] वास्तवमे प्रकृतिसे सुकुमार अन्य कोई दूसरा नही है। प्रकृति इतनी लज्जाशील है कि एक बार पुरुषके द्वारा देखे जानेपर पुन: पुरुषके सामने नही आती है।[6] अर्थात् पुरुषसे फिर सम्पर्क नही करती है। प्रकृतिको देख लेनेपर पुरुष उसकी उपेक्षा करने लगता है। तथा पुरुषके द्वारा देखे जानेपर प्रकृति व्यापारसे विरक्त हो जाती है। उस अवस्थामे दोनो-

---

१ तस्मान्न बध्यते नापि मुच्यते नापि संसरति कश्चित्।
संसरति बध्यते मुच्यते च नानाश्रया प्रकृति.॥ —सांख्यका० ६२।

२ प्रतिपुरुषविमोक्षार्थं स्वार्थ इव परार्थ आरम्भ.॥

३. वत्सविवृद्धिनिमित्त क्षीरस्य यथा प्रवृत्तिरज्ञस्य।
पुरुषविमोक्षनिमित्त तथा प्रवृत्ति प्रधानस्य॥

४ औत्सुक्यनिवृत्त्यर्थं यथा क्रियासु प्रवर्तते लोक।
पुरुषस्य विमोक्षार्थं प्रवर्तते तद्वदव्यक्तम्॥ —सांख्यका० ५६-५८।

५ रङ्गस्य दर्शयित्वा विनिवर्तते नर्तकी यथा नृत्यात्।
पुरुषस्य तथात्मान प्रकाश्य विनिवर्तते प्रकृति.॥ —सांख्यका० ५९।

६. प्रकृते सुकुमारतर न किञ्चिदस्तीति मे मतिर्भवति।
या दृष्टाऽस्मीति पुनर्न दर्शनमुपैति पुरुषस्य॥ —सांख्यका० ६१।

का सयोग होनेपर भी सृष्टिका कोई प्रयोजन न रहनेसे सृष्टि नही होती है।[१] अत प्रकृति और पुरुषके भेदविज्ञानका नाम ही मोक्ष है।

योगदर्शन

यद्यपि प्रत्येक दर्शनने योगको स्वीकार किया है, लेकिन 'योगसूत्र'के रचयिता महर्षि पतञ्जलि इस दर्शनके प्रणेता माने गये है। 'योगसूत्र'मे योगका लक्षण निम्न प्रकार किया गया है—

योगश्चित्तवृत्तिनिरोध (यो०सू० १।२)। अर्थात् अन्त करणकी वृत्ति (व्यापार)का निरोध करना योग है। चित्तकी वृत्तियाँ ५ है[२]— प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, निद्रा और स्मृति। योगदर्शनमे प्रमाण, प्रमेय आदि तत्त्वोकी व्यवस्था साख्यदर्शनके समान ही है। केवल शरीर, इन्द्रिय तथा मनकी शुद्धिके लिए अष्टाङ्ग योगका विवेचन इस दर्शनकी विशेषता है। योगके आठ अङ्ग निम्न प्रकार है[३]—यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान और समाधि।

यमका अर्थ है सयम। इसके पाँच भेद है[४]—अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह। जिनसे अन्तरङ्गशुद्धि होती है ऐसी आन्तरिक क्रियाओका नाम नियम है। नियमके भी पाँच भेद है[५]—शौच, सन्तोष, तप, स्वाध्याय और ईश्वरभक्ति। स्थिर और सुख देनेवाले बैठनेके प्रकार-को 'आसन'[६] कहते है। साधकको एकाग्रता की प्राप्तिके लिए पद्मासन, शीर्षासन आदि आसनोका अभ्यास अत्यावश्यक है। इन आसनोका वर्णन 'हठयोगप्रदीपिका' आदि हठयोगके ग्रन्थोमे किया गया। श्वास और उच्छ्वासको रोक देना 'प्राणायाम'[७] है। बाहरी वायुका नासिकारन्ध्रसे

---

१. दृष्टामयेत्युपेक्षक एको दृष्टाहमित्युपरमत्यन्या।
सति सयोगेऽपि तयोः प्रयोजन नास्ति सर्गस्य॥ —साख्यका० ६६।

२. वृत्तय पञ्चतय्य क्लिष्टाक्लिष्टाः —यो०सू० १।५।
प्रमाणविपर्ययविकल्पनिद्रास्मृतय —यो०सू० १।६।

३ यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहारधारणाध्यानसमाधयोऽष्टावङ्गानि। —यो०सू० २।२९।

४ अहिंसासत्यास्तेयब्रह्मचर्यापरिग्रहा यमा.। —यो०सू० २।३०।

५. शौचसन्तोषतप.स्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि नियमा.। —यो०सू० २।३२।

६ स्थिरसुखमासनम् —यो०सू० २।४६।

७ तस्मिन् सति श्वासप्रश्वासयोर्गतिविच्छेद. प्राणायाम. —यो०सू० २।४९।

भीतर जाना श्वास है और भीतरी वायुका वाहर निकाल देना उच्छ्वास है। चित्तकी एकाग्रताके लिए प्राणायामकी अत्यन्त आवश्यकता है। जब विभिन्न इन्द्रियाँ बाह्य विषयोसे हटकर चित्तके समान निरुद्ध हो जाती है तब इसे 'प्रत्याहार' कहते है। प्रत्याहारके द्वारा इन्द्रियोपर नियत्रण हो जाता है। हृदयकमल आदि किसी देशमे अथवा इष्टदेवकी मूर्ति आदि किसी बाह्य पदार्थमे चित्तको लगाना 'धारणा' है[१]। उस देश-विशेषमे जव ध्येयवस्तुका ज्ञान एकाकाररूपसे प्रवाहित होता है तव इसे 'ध्यान' कहते है।[२] विक्षेपोका हटाकर ध्येयवस्तुमे चित्तका एकाग्र करना 'समाधि है।[३] ध्यानावस्थामे ध्यान, ध्येयवस्तु तथा ध्याता पृथक्-पृथक् प्रतीत होते है। किन्तु समाधिमे ध्यान, ध्याता और ध्येयकी एकता हो जाती है।

समाधिके दो भेद है—सम्प्रज्ञात और असम्प्रज्ञात। सम्प्रज्ञात समाधि एकाग्र चित्तकी वह अवस्था है जब चित्त ध्येयवस्तुके ऊपर चिरकाल तक स्थिर रहता है। इसका फल है प्रज्ञाका उदय। प्रज्ञा भी एक वृत्ति है। अत जब चित्तकी प्रज्ञासहित समस्त वृत्तियाँ निरुद्ध हो जाती है तब असम्प्रज्ञात समाधि होती है। सम्प्रज्ञात समाधिमे कोई-न-कोई आलम्वन बना रहता है, किन्तु असम्प्रज्ञात समाधिमे किसी भी वस्तुका आलम्वन नही रहता।

ईश्वर

योगदर्शनमे ईश्वरका स्थान महत्त्वपूर्ण है। तत्त्वसख्या साख्यके समान ही २५ है। केवल ईश्वरतत्त्व अधिक है। इसीलिये योग सेश्वर साख्य कहलाता है। जो पुरुष क्लेश, कर्म, विपाक तथा आशयसे रहित है वह ईश्वर कहलाता है।[४] अन्य मुक्त पुरुष पूर्वकालमे बन्धनमे रहता है तथा प्रकृतिलीनके भविष्यकालमे बन्धनकी सभावना रहती है। परन्तु ईश्वर तो सदा ही मुक्त और सदा ही ईश्वर है।[५] अत वह प्रकृतिलीन तथा

---

१. देशवन्धश्चित्तस्य धारणा। —यो०सू० ३।१।

२. तत्र प्रत्ययैकतानता ध्यानम्। —यो०सू० ३।२।

३ सम्यगाधीयते एकाग्रीक्रियते विक्षेपान् परिहृत्य मनो यत्र स समाधि।

४ क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरामृष्ट पुरुषविशेष ईश्वर। —यो०सू० १।२४।

५ यथा मुक्तस्य पूर्वावन्धकोटि प्रज्ञायते नैवमीश्वरस्य। यथा वा प्रकृतिलीनस्योत्तरा वन्धकोटि सभाव्यते नैवमीश्वरस्य। स तु सदैव मुक्त सदैव ईश्वर। —यो०भा० १।२४।

मुक्त पुरुषोंसे नितान्त भिन्न होता है। नित्य होनेसे वह भूत, वर्तमान और भविष्य तीनों कालोसे अनवच्छिन्न है। तथा वह गुरुओका भी गुरु है। तारक ज्ञानका दाता भी ईश्वर ही है। ईश्वरके स्वरूपको समझनेके लिए क्लेश आदिका स्वरूप समझना आवश्यक है।

अनित्य, अपवित्र, दुःख तथा अनात्ममे क्रमश. नित्य, पवित्र, सुख तथा आत्मबुद्धि करना अविद्या है। दृक्शक्ति (पुरुष) तथा दर्शनशक्ति (बुद्धि)मे अभेदात्मक ज्ञान करना अस्मिता है।[१] सुखोत्पादक वस्तुओमे लोभ या तृष्णाका होना राग[२] कहलाता है। दुःखोत्पादक वस्तुओमे क्रोधका होना द्वेष[३] है। क्षुद्र जन्तुसे लेकर विद्वान्‌को भी जो मृत्युका भय लगा रहता है वह अभिनिवेश[४] है। इस प्रकार ये पाँच क्लेश है। शुक्ल (पुण्य), कृष्ण (पाप) और मिश्रके भेदसे कर्म तीन प्रकारका है। कर्मके फलको विपाक कहते हैं[५]। विपाक जाति (जन्म), आयु और भोग-रूप होता है। कर्मके सस्कारको आशय कहते हैं[६]। आशयका तात्पर्य धर्म और अधर्मसे है। इस प्रकार ईश्वर क्लेश, कर्म, विपाक और आशय-से शून्य होता है।

बौद्धदर्शन

यह बात सर्वविदित है कि वर्तमान बौद्धधर्म तथा दर्शनके प्रवर्तक गौतम बुद्ध है। गौतम बुद्ध जैनधर्मके अन्तिम तर्थकर भगवान् महावीरके समकालीन थे। अन्य धर्मोके चौबीस अवतारोकी तरह बौद्धधर्ममे भी चौबीस बुद्ध माने गये है इस बातका सकेत पालिके एक श्लोक[७]से मिलता है, जिसके द्वारा भूत भविष्यत् और वर्तमानकालवर्ती बुद्धोको नमस्कार किया गया है।

---

१ दृग्दर्शनशक्त्योरेकात्मतैवास्मिता। —यो० सू० २।६।
२ सुखानुशयी राग —यो० सू० २।७।
३. दुःखानुशयी द्वेष —यो० सू० २।८।
४ स्वरसवाही विदुषोऽपि तथारूढोऽभिनिवेशः —यो० सू० २।९।
५. सति मूले तद्विपाको जात्यायुर्भोगा —यो० सू० २।१३।
६ आशेरते सासारिका. पुरुषा अस्मिन्नित्याशयः। कर्मणामाशयो धर्माधर्मौ। —योगसूत्रवृत्ति पृ० ६७।

७. ये च बुद्धा अतीता ये ये च बुद्धा अनागता।
पच्चुप्पन्ना च ये बुद्धा अहं वन्दामि सब्बदा॥

बुद्ध युक्तिवादी और व्यावहारिक थे। यही कारण है कि अध्यात्म शास्त्रकी गुत्थियोकी शुष्क तर्ककी सहायतासे सुलझाना बुद्धका उद्देश्य नही था। बुद्धने भवरोगके रोगी प्राणियोके लिए उन बातोको बतलाना आवश्यक समझा जिनसे उनको तात्कालिक लाभ हो। यह जगत् नित्य है या अनित्य ? यह लोक सान्त है या अनन्त ? जीव तथा शरीर अभिन्न है या भिन्न ? इत्यादि प्रश्न किए जाने पर बौद्ध मौनालम्बन ही श्रेयस्कर समझते थे। ऐसे प्रश्नोको उन्होने अव्याकृत (उत्तरके अयोग्य बतलाया है।

भवरोगके रोगियोकी चिकित्सा करना पहली आवश्यकता है। इस विषयमे उन्होने एक सुन्दर दृष्टान्त दिया है। कोई व्यक्ति वाणसे आहत होकर व्याकुल हो रहा है। उस समय आपका कर्तव्य यह है कि तुरन्त उसे चिकित्सकके पास ले जाकर उसकी चिकित्सा करावें। यदि आप ऐसा न करके यह वाण किस दिशासे आया है, कितना बडा है, इसको मारने वाला क्षत्रिय, ब्राह्मण, वैश्य या शूद्र है' इत्यादि व्यर्थकी बातोमे पडते है तो आप बुद्धिवादी और व्यावहारिक नही कहे जा सकते। इसीलिए बुद्धिने व्यावहारोपयोगो बातोका ही उपदेश दिया।

आर्यसत्य

जिस प्रकार चिकित्साशास्त्रमे रोग, रोगका कारण, रोगका नाश तथा रोगनाशक औषधि ये चार बातें बतलायी जाती है, उसी प्रकार दर्शन शास्त्रमे ससार (दु ख), ससारहेतु (दु खका कारण), मोक्ष (दु खका नाश) तथा मोक्षका उपाय ये चार सत्य माने गये हैं[१]।

वुद्धने दु ख, समुदय, निरोध और मार्ग इन चार आर्यसत्योको खोज निकाला। वैद्यकशास्त्रकी इस समताके कारण बुद्धको महाभिषक् (वैद्यराज) भी कहा गया है। इन सत्योको आर्य सत्य कहनेका तात्पर्य यह है कि आर्यजन (विद्वज्जन) ही इन सत्योको प्राप्त कर सकते है। इतरजन इन सत्योको प्राप्त करनेमे असमर्थ ही रहते हैं। आर्य जन आँखके समान है और अन्यजन करतल (हथेली) के समान है। जिस प्रकार ऊनका डोरा हथेली पर रखनेसे किसी प्रकारकी पीडाको उत्पन्न नही करता है किन्तु

१　यथा चिकित्साशास्त्रं चतुर्व्यूहं–रोगो रोगहेतु आरोग्यं भैषज्यमिति। एवमिदमपि शास्त्र तद् यथा ससार ससारहेतु, मोक्षो मोक्षापाय इति।

—व्यासभाष्य २।१५।

वही आँखमे पडने पर पीड़ा उत्पन्न करता है[1]। उसीप्रकार आर्यजन ही इन सत्योंका अनुभव करते हैं, अन्य जन तो जीते हैं, मरते हैं, दुःख भी भोगते हैं, फिर भी इन सत्योंके रहस्यको नही समझ पाते।

दुःख आर्यसत्य—संसार दुःखमय है। जिधर देखिए उधर ही दुःख दृष्टिगोचर होता है। जन्म, जरा, मरण आदिके दुःख तो हैं ही। इसके अतिरिक्त क्षुधा, तृषा, रोग आदि न जाने कितने दुःखोसे यह ससार व्याप्त है। जिसे थोड़े समयके लिए हम सुख समझते हैं वह भी यथार्थमे दुःख ही है। इसीका नाम दुःख आर्य सत्य है। इसका ज्ञान आवश्यक है **समुदय आर्यसत्य**—दुःख जिन कारणोसे उत्पन्न होता है। उन्हे समुदय कहते हैं। इस प्रकार दुःखके कारणोका नाम समुदय है। यद्यपि दुःखके कारण अनन्त हैं, लेकिन उनमे तृष्णा ही दुःखका प्रधान कारण है। यही समुदय आर्यसत्य है। **निरोध आर्यसत्य**—दुःखोके नाश या अभावको निरोध कहते हैं। अतः जहाँ समस्त दुःखोका अभाव है उस निर्वाण अवस्थाको निरोध आर्यसत्यके नामसे कहा गया है। इस आर्यसत्यका ज्ञान नितान्त आवश्यक है। **मार्ग आर्यसत्य**—जिस मार्ग पर चलकर यह प्राणी ससारके दुःखोका नाश कर देता है वह मार्ग आर्यसत्य है। इस मार्गका नाम मध्यम मार्ग तथा आष्टागिक मार्ग भी है। इसका ज्ञान भी मोक्षके लिए आवश्यक है।

बुद्धने कहा था—हे भिक्षुओ! इन चार आर्यसत्योका ज्ञान प्राप्त करने पर ही सर्वज्ञत्व प्राप्त होता है। मैंने इन आर्यसत्योका ज्ञान प्राप्त कर लिया है। अतः मैं सर्वज्ञ हूँ। हमे ऐसे ज्ञानकी आवश्यकता है जिससे ससारका दुःख नष्ट हो सके। ससारमे कीडे-मकोडोकी सख्याका ज्ञान प्राप्त करना उपयोगी नही है। जो हेय और उपदेय तत्वोको उपाय सहित जानता है, वही पुरुष प्रमाणभूत है, वही सर्वज्ञ है। यह आवश्यक नही है कि जो दूरकी बात जान सके या देख सके वह सर्वज्ञ हो, किन्तु सर्वज्ञत्वकी प्राप्तिके लिए इष्ट तत्त्वका ज्ञान आवश्यक है। यदि दूरदर्शीको प्रमाण या सर्वज्ञ

---

१. करतलसदृशो बालो न वेत्ति संस्कारदुःखतापक्ष्म।
अक्षिसदृशस्तु विद्वान् तेनैवोद्विजते गाढम्॥
ऊर्णापक्ष्म यथैव हि करतलसंस्थं न विद्यते पुंभिः।
अक्षिगतं तु तदेव हि जनयत्यरतिं च पीडा च॥

—माध्यमिककारिका वृत्ति पृ० ४७६

माना जाय तो फिर गृद्धोकी उपासना भी हमे करना चाहिए ।[१]

मध्यम मार्ग

बुद्धने मध्यम मार्गके विषयमे बतलाया था कि भिक्षुओको दो अन्तो-का सेवन नही करना चाहिए। किसी भी वस्तुके दोनो अन्त कुमार्ग-की ओर ले जाते है। सत्य तो दोनो अन्तोके बीचमे ही रहता है। इसी लिए मध्यम मार्ग (बीचका रास्ता) ही श्रेयस्कर है। किसी भी वस्तुमे अत्यधिक तल्लीनता या उससे अत्यधिक वैराग्य, दोनों ही अनुचित है। जिस प्रकार अत्यधिक भोजन करना दु खदायी है, उसी प्रकार बिलकुल भोजन न करना भी दु खदायी है। कामासक्ति और देहक्लेश ये दो अन्त है। कामो (तृष्णाओ) के त्याग करनेको बुद्धने पहला कर्तव्य बतलाया। ससारमे तृष्णा ही एक ऐसी वस्तु है जिसके कारण प्रत्येक प्राणी सदा दु खी रहता है, और बडे-बडे राष्ट्र भी इसी तृष्णाके मोहमे पडकर धरा-तलमे पहुँच जाते है। यदि सब प्राणी तृष्णाका त्याग कर दें तो इसमे सदेह नही कि इसी पृथिवीपर स्वर्गका साम्राज्य अथवा सुख और शान्ति प्राप्त हो सकती है। कामासक्तिके त्यागकी तरह कायल्केशके त्याग पर भी बुद्धने जोर दिया है। घोर कायल्केश करने पर भी बुद्धको ज्ञान लाभ नही हुआ था। अत बुद्धने कायक्लेशको निरर्थक समझकर मध्यम मार्ग-का उपदेश दिया। अर्थात् न तो विषयोमे लीन होना ही अच्छा है और न अत्यन्त कायल्केश।

अष्टाङ्गमार्ग

मध्यम मार्गके आठ अङ्ग निम्न प्रकार है—

१ सम्यक् दृष्टि, २ सम्यक् सकल्प, ३. सम्यक् वचन, ४ सम्यक् कर्मान्त, ५ सम्यक् आजीव, ६ सम्यक् व्यायाम, ७ सम्यक् स्मृति, और ८ सम्यक् समाधि, उक्त आठो अगोमे सम्यक् विशेषण दिया गया है। दोनो अन्तोके मध्यमे रहनेका नाम सम्यक् है।

सम्यक्दृष्टि—यहाँ दृष्टिका अर्थ ज्ञान है। कायिक, वाचिक तथा

---

[१] हेयोपादेयतत्त्वस्य साम्युपायस्य वेदक ।
य प्रमाणमसाविष्टो नतु सर्वस्य वेदक. ॥
दूरं पश्यतु वा मा वा तत्त्वमिष्टं तुपश्यतु ।
प्रमाण दूरदर्शी चेदेत गृघानुपास्महे ॥
—प्रमाणवा० १।३४, ३५ ।

मानसिक कर्म दो प्रकारके होते हैं—कुशल और अकुशल। इन दोनोको ठीक-ठीक जानना सम्यग्दृष्टि है। आर्यसत्योको भलीभाँति जानना भी सम्यग्दृष्टि है। प्राणातिपात (हिंसा) अदत्तादान (चोरी) और मिथ्याचार (व्यभिचार) ये तीन कायिक अकुशल कर्म है। इनसे उल्टे अहिंसा, अचौर्य और अव्यभिचार ये तीन कायिक कुशल कर्म हैं। मृपावचन (झूठ) पिशुन वचन (चुगली) परुपवचन (कटुवचन) और सप्रलाप (बकवाद) ये चार वाचिक अकुशल कर्म हैं। इनसे उल्टे चार वाचिक कुशल कर्म है। अभिध्या (लोभ) व्यापाद(प्रतिहिंसा) और मिथ्यादृष्टि (झूठी धारणा) ये तीन मानसिक अकुशल कर्म हैं। इनसे उल्टे तीन मानसिक कुशल कर्म है। लोभ, दोष तथा मोह ये तीन अकुशल कर्मके मूल हैं। अलोभ, अदोष तथा अमोह ये तीन कुशल कर्मके मूल हैं। इन सबका ज्ञान आवश्यक है।

सम्यक् संकल्प—संकल्पका अर्थ निश्चय है। निष्कामताका, अद्रोहका तथा अहिंसाका निश्चय करना सम्यक् सकल्प है। प्रत्येक पुरुषको यह दृढ निश्चय करना चाहिए कि वह विपयोकी कामना न करेगा, किसीसे द्रोह न करेगा और किसी भी प्राणीकी हिंसा न करेगा।

सम्यक्वचन—अच्छे वचन बोलना सम्यक् वचन है। जिन वचनोसे दूसरेके हृदयको कष्ट पहुँचे, जो वचन कटु हो, दूसरेकी निन्दा करने वाले हो, अहित करने वाले हो, व्यर्थकी वकवाद हो ऐसे वचनोको कभी नही बोलना चाहिए।

सम्यक् कर्मान्त—अच्छे कर्मोका करना सम्यक् कर्मान्त है। हिंसा, चोरी, व्यभिचार आदि पाप कर्मोका त्याग करके निम्न पाँच कर्मो (पञ्च-शील) का पालन करना प्रत्येक मनुष्यके लिए आवश्यक है। पञ्च शील ये है—अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और सुरा (शराब) आदि मादक द्रव्योका त्याग। ये पञ्चशील सर्व साधारणके लिए हैं। इसके अतिरिक्त भिक्षुओके लिए निम्न पञ्चशील और भी है। अपराह्न भोजनका त्याग, मालाधारणका त्याग, सगीतका त्याग, सुवर्णका त्याग और अमूल्य शय्या-का त्याग। इसप्रकार सव मिलाकर दश शील हो जाते है। इन्हीका नाम सम्यक् कर्मान्त है।

सम्यक् आजीव—अच्छी आजीविका अर्थात् बुरी आजीविकाको छोड-कर अच्छी आजीविकाके द्वारा शरीरका पोषण करना सम्यक् आजीव है शस्त्र, मांस, मद्य, विष आदिका व्यापार, तराजूकी ठगी, डाका, लूटपाट आदिके द्वारा आजीविका करना निन्दनीय है। अत इसे छोड़कर अहिं-

सक उपायोसे आजीविकाका उपार्जन करना ही श्रेयस्कर है ।

सम्यक् व्यायाम—यहाँ व्यायामका अर्थ प्रयत्न या उद्योग है। शुभ कर्मोके करनेका प्रयत्न, इन्द्रिय दमनका प्रयत्न, बुरी भावनाओको रोकनेका प्रयत्न, अच्छी भावनाओके उत्पन्न करनेका प्रयत्न, इत्यादि सम्यक् व्यायाम है ।

सम्यक् स्मृति—काय, वेदना, चित्त तथा धर्मके वास्तविक स्वरूपको जानना तथा उसकी स्मृति सदा बनाये रखना सम्यक् स्मृति है। सम्यक् समाधिके लिए सम्यक् स्मृति अत्यावश्यक है ।

सम्यक् समाधि—राग, द्वेष आदिका अभाव हो जाने पर चित्तकी एकाग्रताका नाम सम्यक् समाधि है। समाधिके द्वारा चित्तशुद्धि होती है और शील (सात्त्विक कार्य)से शरीर शुद्धि होती है। ज्ञानकी उत्पत्तिके लिए कायशुद्धि और चित्तशुद्धि आवश्यक है ।

यह अष्टाग मार्ग है। इस मार्ग पर चलनेसे प्रत्येक व्यक्ति अपने दु खोका नाश करके निर्वाण प्राप्त कर लेता है। इसीलिए यह अन्य समस्त मार्गोमे श्रेष्ठ माना गया है ।

प्रतीत्य समुत्पाद

प्रतीत्य समुत्पाद बौद्धदर्शनका एक विशेष सिद्धान्त है। प्रतीत्य समुत्पादका अर्थ है 'सापेक्षकारणतावाद' अर्थात् किसी वस्तुकी प्राप्ति होने पर अन्य वस्तुकी उत्पत्ति। इस प्रतीत्य समुत्पादके १ अविद्या २ सस्कार ३ विज्ञान ४ नामरूप ५ षडायतन ६ स्पर्श ७. वेदना ८ तृष्णा ९. उपादान १० भव ११ जाति और १२ जरामरण ये बारह अङ्ग हैं, जो तीन काण्डोमे विभक्त हैं[१]। इन अङ्गोंको निदान भी कहते है। प्रतीत्यसमुत्पादका नाम भवचक्र भी है। क्योकि इसीके कारण ससारका चक्र चलता रहता है। बारह अङ्गोमेसे प्रथम दो का सम्बन्ध अतीत जन्मसे है तथा अन्तिम दोका सम्बन्ध भविष्यत् जन्मसे है। शेष आठका सम्बन्ध वर्तमान जीवनसे है। ससारका प्रधान कारण अविद्या है। अविद्यासे सस्कारकी उत्पत्ति होती है। सस्कारसे विज्ञान, विज्ञानसे नामरूप, नामरूपसे षडायतन, षडायतनसे स्पर्श, स्पर्शसे वेदना, वेदनासे तृष्णा, तृष्णासे उपादान, उपादानसे भव, भवसे जाति और जातिसे जरामरणकी उत्पत्ति होती है। इसप्रकार ससारका चक्र चलता रहता है ।

---

१ स प्रतीत्यसमुत्पादो द्वादशागस्त्रिकाण्डक ।
पूर्वापरान्तयोर्द्वे द्वे मध्येऽष्टौ परिपूरणा ॥ —अभि० को० ३।२० ।

अनात्मवाद

अन्य दर्शनोने आत्म तत्त्वको प्रधानता दी है। जैनदर्शनकी प्रतिक्रिया वेदोकी अपोरुषेयता, ईश्वरवाद और यज्ञविधानो तक ही सीमित रही, लेकिन बौद्धदर्शनने वेदोके आत्मवादको सर्वथा अस्वीकार कर दिया। अपने जीवनमे जिसे हम पकड़ नही सकते, मानसिक और भौतिक जगत-मे जिसका चिह्न भी नही मिलता, उस कल्पित स्थिर तत्त्वके विषयमे चिन्तन करनेसे क्या लाभ। आत्मदर्शनकी कल्पित समस्याओमें उलझकर मनुष्य अपने जीवनकी प्रत्यक्ष समस्याओको भूल जाते है और उनका नैतिक पतन होने लगता है। अत अपने समयके जन-समाजका मनो-वैज्ञानिक विश्लेषण करके क्रान्तिदर्शी बुद्धने यही परिणाम निकाला कि जीवनके परे आत्मा-परमात्मा जैसी वस्तुओके विषयमे बहस करना जीवन-के अमूल्य क्षणोको व्यर्थ ही नष्ट करना है। बुद्धने सोचा कि आत्माका अस्तित्त्व मानना ही सब अनर्थोकी जड है। क्योकि आत्माके होनेपर ही अहभावका उदय होता है। जो पुरुष आत्माको देखता है उसका आत्मामे शाश्वत स्नेह बना रहता है। स्नेहसे तृष्णा उत्पन्न होती है। और फिर तृष्णा दोषोको ढक लेती है। तृष्णावाला पुरुष 'ये विषय मेरे है' इस विचारसे विषयोके साधनोको ग्रहण करता है। अत जब तक आत्मा-भिनिवेश है तब तक इस ससारकी सत्ता है। आत्माके सद्भावमे ही परका ज्ञान होता है। स्व और परके विभागसे राग और द्वेषकी उत्पत्ति होती है। राग-द्वेषके कारण ही अन्य समस्त दोष उत्पन्न होते है।[1] अत· समस्त दोषोके नाशका सर्वोत्तम उपाय यही है कि आत्माको ही न माना जाय। न रहेगा बाँस न बजेगी बाँसुरी। जब आत्मा ही नही है तब स्नेह किसमे होगा। स्नेहके अभावमे तृष्णा नही होगी। अतः समस्त दोषोकी उत्पत्ति-का निदान आत्मदृष्टि ही है। आत्मदृष्टिको सत्कायदृष्टि, आत्मग्राह,

---

१ य पश्यत्यात्मानं तस्याहमिति शाश्वत स्नेह·।
स्नेहात् गुणेषु तृष्यति तृष्णा दोपास्तिरस्कुरुते ॥
गुणदर्शी परितृष्यन् ममेति तत्साधनमुपादत्ते।
तेनात्माभिनिवेशो यावत् तावत्तु संसार· ॥
आत्मनि सति परसंज्ञा स्वपरविभागात् परिग्रहद्वेषौ।
अनयो संप्रतिबन्धात् सर्वे दोषा प्रजायन्ते ॥
—बोधिचर्यावतारपंजिका पृ० ४०२।

आत्माभिनिवेश तथा आत्मवाद भी कहते हैं। अनात्मवादका दूसरा नाम पुद्गल नैरात्म्य भी है।

यहाँ यह प्रश्न होता है कि जब आत्मा ही नहीं है तब जन्म-मरण किसका होता है ? इसका उत्तर यह है कि बुद्धने पारमार्थिकरूपसे ही आत्माका निषेध किया है, व्यावहारिकरूपसे नही। बौद्धदर्शनमे आत्मा पाँच स्कन्धोका समुदायमात्र है। रूप, वेदना, सज्ञा, सस्कार और विज्ञान ये पाँच स्कन्ध मिलकर ही आत्मा कहलाते हैं। इनके अतिरिक्त आत्मा कोई स्वतत्र पदार्थ नही है। ये ही पाँच स्कन्ध कर्म और क्लेशोसे सम्बन्धित होनेपर अन्तराभवसन्ततिके क्रमसे जन्म धारण करते है।[1] मृत्यु और जन्मके बीचकी अवस्थाका नाम अन्तराभव है। इस प्रकार पञ्च स्कन्ध ही जन्म धारण करते है और पञ्च स्कन्धकी सन्तान समयानुसार क्लेश और कर्मोंके कारण बढती है और परलोकको प्राप्त होती है।

वास्तवमें प्रत्येक आत्मा नामरूपात्मक है। नामके द्वारा मानसिक वृत्तियोका बोध होता है, और रूपका तात्पर्य शारीरिक वृत्तियोसे है। आत्मा शरीर और मन, भौतिक और मानसिक वृत्तियोंका संघातमात्र है। रूप एक ही प्रकारका है। लेकिन नाम चार प्रकारका है—वेदना, सज्ञा, सस्कार तथा विज्ञान।

रूपस्कन्ध—वह वस्तु जिसमे भारीपन हो और जो स्थान घेरती हो रूप कहलाती है। रूप शब्दकी व्युत्पत्ति दो प्रकारसे की गई है। 'रूप्यन्ते एभिर्विषया' अर्थात् जिनके द्वारा विषयोंका निरूपण किया जाय ऐसी इन्द्रियोका नाम रूप है। 'रूप्यन्ते इति रूपाणि' अर्थात् विषय। यह दूसरी व्युत्पत्ति है। इसप्रकार रूपस्कन्ध विषयोके साथ सम्बद्ध इन्द्रियो तथा शरीरका वाचक है।

वेदनास्कन्ध—बाह्य वस्तुका ज्ञान होनेपर चित्तकी जो विशेष अवस्था होती है वही वेदना स्कन्ध है। वेदना तीन प्रकारकी होती है—सुख, दुख, तथा न सुख—न दु ख। प्रिय वस्तुके स्पर्शसे सुख, अप्रिय वस्तुके स्पर्शसे दु ख तथा प्रिय-अप्रिय दोनोसे भिन्न वस्तुके स्पर्शसे न सुख और न दु ख-रूप वेदना होती है।

संज्ञास्कन्ध—सविकल्पक ज्ञानका नाम सज्ञास्कन्ध है। जब हम किसी

---

१ स्कन्धमात्र तु कर्मक्लेशाभिसंस्कृतम्।
अन्तराभवसन्तत्या कुक्षिमेति प्रदीपवत्॥ —अभि० को०।

वस्तुको नाम, जाति, गुण, क्रिया आदिसे सयुक्त करके उसका ज्ञान करते है तो वही सज्ञास्कन्ध कहलाता है ।[1]

संस्कारस्कन्ध—सूक्ष्म मानसिक प्रवृत्तिको सस्कार कहते है। रागादि क्लेश, मद, मानादि उपक्लेश और धर्म-अधर्म ये सब सस्कारस्कन्धके अन्तर्गत हैं। मुख्यरूपसे सस्कारस्कन्धके द्वारा राग और द्वेषका ग्रहण किया जाता है।

विज्ञानस्कन्ध—'मै' इत्याकारक ज्ञान तथा पाँच इन्द्रियोसे जन्य रूप, रस, गन्ध आदि विषयोका ज्ञान, ये दोनो ज्ञान विज्ञानस्कन्धके द्वारा कहे जाते है।[2] विज्ञान और सज्ञा दोनो ही ज्ञान है। इनमे वही अन्तर है जो निर्विकल्पक प्रत्यक्ष और सविकल्पक प्रत्यक्षमे है।

भदन्त नागसेनने 'मिलिन्द प्रश्न'मे यवन राजा मिलिन्दके लिए नैरात्म्यवादका सुन्दर विवेचन किया है। जिस प्रकार चक्र, दण्ड, धुर, रस्सी आदिको छोडकर रथकी कोई स्वतत्र सत्ता नही है, किन्तु उक्त अवयवोके आधारपर केवल व्यवहारके लिए 'रथ' नाम रख दिया गया है, उसी प्रकार रूप, वेदना, सज्ञा, सस्कार और विज्ञान इन पञ्च स्कन्धोको छोडकर आत्माकी कोई स्वतत्र सत्ता नही है। किन्तु पञ्च स्कन्धोके आधारपर केवल व्यवहारके लिए आत्मा शब्दका प्रयोग किया जाता है।

क्षणभङ्गवाद

क्षणभङ्गवाद बौद्धदर्शनका सबसे बड़ा सिद्धान्त हे। ससारके समस्त पदार्थ क्षणिक है, वे प्रति क्षण बदलते रहते है, विश्वमे कुछ भी स्थिर नही है, चारो ओर परिवर्तन ही परिवर्तन दृष्टिगोचर होता है, हमे अपने शरीर पर ही विश्वास नही है, जीवनका कोई ठिकाना नही है, इत्यादि भावनाओके कारण क्षणभगवादका आविर्भाव हुआ है। वैसे तो प्रत्येक दर्शन भग (नाश) को मानता है, किन्तु बौद्धदर्शनकी यह विशेषता है कि कोई भी वस्तु एक क्षण ही ठहरती है, और दूसरे क्षणमे वह वही नही रहती, किन्तु दूसरी हो जाती है। अर्थात् वस्तुका प्रत्येक क्षणमे स्वाभाविक नाश होता रहता है। तर्कके आधार पर क्षणिकत्वकी सिद्धि इसप्रकारकी गई है—'सर्वं क्षणिक सत्त्वात्' अर्थात् सब पदार्थ क्षणिक है, सत् होनेसे।

---

१. संज्ञास्कन्ध सविकल्पप्रत्यय संज्ञासंसर्गयोग्यप्रतिभास. । यथा डित्थ. कुण्डली गौरी ब्राह्मणो गच्छतीत्येवजातीयक. । —भामती

२ विज्ञानस्कन्धोऽहमित्याकारो रूपादिविषयः इन्द्रियजन्यो वा दण्डायमान. । —भामती २।२।१८ ।

सत् वह है जो अर्थक्रिया (कुछ काम) करे[1]। अब यह देखना है कि अर्थ-क्रिया नित्य पदार्थमे हो सकती है या नही। बौद्धदर्शनका कहना है कि नित्य वस्तुमे अर्थक्रिया हो ही नही सकती। क्योकि नित्य वस्तु न तो युगपत् (एक साथ) अर्थक्रिया कर सकती है और न क्रमसे। नित्य वस्तु यदि युगपत् अर्थक्रिया करती है तो ससारके समस्त पदार्थोको एक साथ एक समयमे ही उत्पन्न हो जाना चाहिए, और ऐसा होनेपर आगेके समय-मे नित्य वस्तुको कुछ भी काम करनेको शेप नही रहेगा। अत वह अर्थ-क्रियाके अभावमे अवस्तु हो जायगी। इसप्रकार नित्यमे युगपत् अर्थक्रिया नही बनती है। नित्य वस्तु क्रमसे भी अर्थ क्रिया नही कर सकती। नित्य वस्तु यदि सहकारी कारणोकी सहायतासे क्रमसे कार्य करती है, तो यह प्रश्न उपस्थित होता है कि सहकारी कारण उसमे कुछ विशेपता (अतिशय) उत्पन्न करते है या नही ? यदि सहकारी कारण नित्यमे कुछ विशेषता उत्पन्न करते हैं तो वह नित्य नही रह सकती। और यदि सहकारी कारण नित्यमें कुछ भी विशेषता उत्पन्न नही करते है तो सहकारीकारणो के मिलने पर भी वह पहलेकी तरह कार्य नही कर सकेगी। दूसरी बात यह भी है कि नित्य स्वय समर्थ है। अत उसे सहकारी कारणोकी कोई अपेक्षा भी नही होगी। फिर क्यो न वह एक समयमें ही सब काम कर देगी। इसप्रकार नित्य पदार्थमे न तो युगपत् अर्थक्रिया हो सकती है और न क्रमसे। अर्थक्रियाके अभावमे वह सत् भी नही कहला सकता। इसलिए जो सत् है वह नियमसे क्षणिक है। क्षणिक ही अर्थक्रिया कर सकता है। यही क्षणभगवाद है। क्षणभगके कारण ही बौद्धदर्शन विनाशको निर्हेतुक मानता है। प्रत्येक क्षणमे विनाश स्वय होता है, किसी दूसरेके द्वारा नही[2]। घटका जो विनाश दण्डके द्वारा होता हुआ देखा जाता है वह घटका विनाश नही, किन्तु कपालकी उत्पत्ति है।

अन्यापोहवाद

जब कि अन्य सब दर्शन शब्दको अर्थका वाचक मानते है तब इस विषयमे बौद्धदर्शनकी कल्पना नितान्त भिन्न है। बौद्धदर्शनके अनुसार शब्द

१, अर्थक्रियासामर्थ्यलक्षणत्वाद्वस्तुन । —न्यायबिन्दु पृ० १७।

२ तस्मादनश्वरत्वे कदाचिदपि नाशायोगात्, दृष्टत्वाच्च नाशस्य, नश्वरमेव तद्वस्तु स्वहेतोरुपजातमङ्गीकर्तव्यम्। तस्मादुत्पन्नमात्रमेव विनश्यति उत्पत्तिक्षण एव सत्त्वात्। —तर्कभाषा पृ० १९

अर्थका प्रतिपादन नही करते। शब्दोमें यह शक्ति ही नही है कि वे स्वलक्षणको कह सकें। स्वलक्षण और शब्दमे कोई सम्बन्ध नही है। एक बात यह भी है कि शब्द अर्थके अभावमे भी देखे जाते है। जैसे राम, रावण आदि शब्द। शब्दके द्वारा अर्थकी उपलब्धि भी नही होती। अग्नि शब्दके सुननेसे दूसरे प्रकारका ही ज्ञान होता है और अग्निका साक्षात्कार होनेसे भिन्न प्रकारका ज्ञान होता है। घट शब्दमें ऐसी कोई स्वाभाविक शक्ति नही है जिसके द्वारा वह कम्बुग्रीवाकार जल धारण समर्थ पदार्थको कह सके। वह तो पुरुषकी इच्छानुसार अन्य सकेतकी अपेक्षासे घोडे आदिको भी कह सकता है[1]।

अत शब्दके द्वारा अर्थका कथन न होकर अन्यापोहका कथन होता है। अन्यापोहका अर्थ है अन्य पदार्थोका निषेध या निराकरण। जब कोई कहता है कि गायको लाओ तो गाय शब्दको सुनने वालेको गाय शब्दके द्वारा सामने खडी हुई गायका ज्ञान नही होता है। किन्तु अगोव्यावृत्ति (गायसे भिन्न समस्त वस्तुओका निषेध) का ज्ञान होता है। अर्थात् उसको गायमे गायके अतिरिक्त अन्य समस्त पदार्थोके अभाव या निषेधका ज्ञान होगा। जैसे यह घोडा नही है, ऊँट नही है, हाथी नही है, इत्यादि। अन्तमे वह स्वय समझ लेगा कि यह गाय है। इसप्रकार शब्द अर्थका वाचक न होकर अन्यापोह (अन्यके निषेध) का वाचक है और अन्यापोह वाच्य है। शब्दोका पदार्थके साथ कोई सम्बन्ध नही है। इस कारण शब्दोके द्वारा अर्थका प्रतिपादन नही होता है। शब्द अर्थके वाचक न होकर केवल वक्ताके अभिप्रायको सूचित करते है[2]।

प्रमाणवाद

प्रमाण वह है जो सम्यग्ज्ञान हो तथा अपूर्व (अज्ञात) अर्थको विषय

---

१ यदि घट इत्यय शब्द· स्वभावादेव कम्बुग्रीवाकार जलधारणसमर्थ पदार्थमभिदधाति तत्कथ सकेतान्तरमपेक्ष्य पुरुषेच्छया तुरगादिकमभिदध्यात्।
—तर्कभाषा पृ० ५।

२ नान्तरीयकताऽभावाच्छब्दाना वस्तुभिः सह।
नार्थसिद्धिस्ततस्ते हि वक्त्रभिप्रायसूचका·॥
—प्रमाणवा० ३।२१२।

करने वाला हो[१]। प्रमाणका लक्षण अविसवादिता[२] भी माना गया है। ज्ञानमे तथा वस्तुमे किसी प्रकारका विसवाद नही होना चाहिए। प्रमाणको अविसवादी होना आवश्यक है। अर्थात् ज्ञानने जिस वस्तुको जाना है उसको वही होना चाहिए, दूसरी नही। यदि ज्ञानने चाँदीको जाना है तो उसे चाँदी ही होना चाहिए, शीप नही। इसीका नाम अविसवादिता है। ज्ञानकी सम्यक्ता भी यही है।

बौद्धदर्शनमे प्रमाण दो माने गए है—प्रत्यक्ष और अनुमान। जो ज्ञान कल्पनासे रहित और भ्रमसे रहित हो उसे प्रत्यक्ष कहते है[३]। प्रत्यक्ष कल्पनासे रहित है इस बातकी सिद्धि प्रत्यक्षसे ही होती है[४]। नाम, जाति गुण, क्रिया और द्रव्यसे किसीको युक्त करना कल्पना है[५]। शब्दसे सम्बन्ध रखनेवाला या शब्दसे सम्बन्धकी योग्यता रखने वाला जितना ज्ञान है वह सब कल्पना ज्ञान है[६]। पहले और बादकी दो अवस्थाओमे एकत्वका ज्ञान करनेवाली प्रतीति चाहे शब्दसे सयुक्त हो या अन्तर्जल्पाकार हो, कल्पना है[७]। प्रत्यक्षको कल्पनासे रहित होना आवश्यक है। इसीप्रकार उसे भ्रमसे भी रहित होना चाहिए। प्रत्यक्षके चार भेद है—इन्द्रिय प्रत्यक्ष मानसप्रत्यक्ष, स्वसंवेदन प्रत्यक्ष और योगिप्रत्यक्ष।

व्याप्तिज्ञानसे सम्बन्धित किसी धर्मके ज्ञानसे धर्मीके विषयमे जो परोक्ष ज्ञान होता है वह अनुमान है[८]। धूमदर्शनसे पर्वतमे वह्निका जो

---

१ प्रमाण सम्यग्ज्ञानमपूर्वगोचरम् —तर्कभाषा पृ० १।

२ अविसवादक ज्ञान सम्यग्ज्ञानम् —न्यायविन्दु पृ० ४।
प्रमाणमविसंवादिज्ञानमर्थक्रियास्थिति।
अविसवादनम् —प्रमाणवार्तिक २।१।

३ तत्र कल्पनापोढमभ्रान्त प्रत्यक्षम् —न्यायविन्दु पृ० ८
प्रत्यक्ष कल्पनापोढं नामजात्याद्यसयुतम् —प्रमाणसमुच्चय।

४ प्रत्यक्षं कल्पनापोढं प्रत्यक्षेणैव सिद्धचति।
प्रत्यात्मवेद्य सर्वेषा विकल्पो नामसश्रय॥ —प्रमाणवा० ३।१।

५. नामजात्यादियोजना कल्पना। —प्रमाणस०।

६ अभिलापसंसर्गयोग्यप्रतिभासप्रतीति कल्पना। —न्या० वि० पृ० १०।

७. पूर्वापरमनुसन्धाय शब्दसयुक्ताकारा अन्तर्जल्पाकारा वा प्रतीति कल्पना।
—तर्कभाषा पृ० ७।

८. या च सम्बन्धिनो धर्माद् भूतिर्धर्मिणि जायते।
सानुमानं परोक्षाणामेकान्तेनैव साधनम्॥ प्रमाणवा० ३।६२।

ज्ञान होता है वही अनुमान है। अनुमानके दो भेद है—स्वार्थानुमान और परार्थानुमान। अनुमान हेतुसे उत्पन्न होता है। हेतु कुल तीन है—स्वभाव हेतु, कार्य हेतु और अनुपलब्धि हेतु। प्रत्येक हेतु त्रिरूप (तीन रूप वाला) होता है। तीन रूप ये हैं—पक्षधर्मत्व, सपक्षसत्त्व और विपक्षव्यावृत्ति। इनमें दो रूप–अबाधितविषयत्व और असत्प्रतिपक्षत्वको मिलाकर नैयायिक हेतुके पाँच रूप मानते हैं। नैयायिक अनुमानके पाँच अवयव मानते हैं—प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय और निगमन। लेकिन बौद्ध अनुमानके दो ही अवयव मानते हैं—हेतु और दृष्टान्त।

प्रमाणफलव्यवस्था

बौद्धदर्शनमे वही ज्ञान प्रमाण है और वही ज्ञान प्रमाणफल भी है। प्रत्येक ज्ञानमे दो बाते पायी जाती है—अर्थाकारता और अर्थाधिगम। प्रत्येक ज्ञान अर्थसे उत्पन्न होता है तथा अर्थाकार होता है। जो ज्ञान पुस्तकसे उत्पन्न हुआ है वह पुस्तकाकार है तथा पुस्तकके बोधरूप है। अत उसमे जो पुस्तकाकारता है वह प्रमाण है, और जो पुस्तकका बोध है वह प्रमाणफल है। इसप्रकार एक ही ज्ञानमे प्रमाण और फलकी व्यवस्था की जाती है[1]।

तत्त्वव्यवस्था

बौद्धदर्शन दो तत्त्वोको मानता है—एक स्वलक्षण और दूसरा सामान्यलक्षण। इनमेसे स्वलक्षण प्रत्यक्षका विषय है[2] और सामान्यलक्षण अनुमानका विषय है[3]।

स्वलक्षण

सजातीय और विजातीय परमाणुओसे असम्बद्ध और प्रतिक्षण विनाशशील जो निरंश परमाणु हैं उन्हीका नाम स्वलक्षण है। अथवा देश, काल

---

१ तदेव च प्रत्यक्षं ज्ञानं प्रमाणफलमर्थप्रतीतिरूपत्वात् —न्या० बि० पृ० १८।
अर्थसारूप्यमस्य प्रमाणम्। —न्या० बि० पृ० १८।
इह नीलादेरर्थात् ज्ञान द्विरूपमुपपद्यते नीलाकार नीलबोधस्वरूप च। तत्रानीलाकारव्यावृत्या नीलाकारं ज्ञानं प्रमाणम्। अनीलबोधव्यावृत्या नीलबोधस्वरूप प्रमिति॰। सैव फलम्। —तर्कभाषा पृ० ११
२ तस्य विषय॰ स्वलक्षणम्। —न्या० बि० पृ० १५।
३॰ सोऽनुमानस्य विषय। —न्या० बि० पृ० १८।

और आकारसे नियत्त वस्तुका जो असाधारण या विशेप स्वरूप है वही स्वलक्षण है[१]। वस्तुमें दो प्रकारका तत्त्व होता है—असाधारण और सामान्य। उनमेसे जो असाधारण तत्त्व है वही स्वलक्षण है[२]। स्वलक्षण-को अन्य प्रकारसे भी समझाया गया है। जिस पदार्थके सन्निधान (निक-टत्ता) और असन्निधान (दूरता)के द्वारा ज्ञानमें प्रतिभास भेद होता है, वह स्वलक्षण है[३]। अर्थात् जो निकट होनेके कारण ज्ञानमे स्पष्ट प्रति-भासको करता है और दूर होनेके कारण अस्पष्ट प्रतिभासको करता है वह स्वलक्षण है।

स्वलक्षणके प्रकरणमे यह जान लेना भी आवश्यक है कि प्रत्येक परमाणु सजातीय और विजातीयसे व्यावृत्त है, प्रत्येक परमाणुकी सत्ता पृथक् एव स्वतत्र है। एक परमाणुका सम्बन्ध दूसरे परमाणुके साथ नही हो सकता। एक परमाणुका सम्बन्ध दूसरे परमाणुके साथ यदि एक देशसे होता है तो परमाणुमे अश मानना पडेगे, किन्तु परमाणु निरश होता है। और यदि सर्वदेशसे सम्बन्ध माना जाय तो दश परमाणुओका पिण्ड भी अणुमात्र ही कहलायगा[४]। इसप्रकार परमाणुओमे सम्बन्धके अभावमे अवयवीका सद्भाव भी सिद्ध नही होता है। नैयायिकोके द्वारा माने गये अवयवीका बौद्धोने निराकरण किया है। अवयवोसे भिन्न कोई अवयवी नही है। अवयवोके समूहका नाम ही अवयवी है[५]। सब परमाणु अत्यन्त सन्निकट हैं, उनमे कोई अन्तराल नही है। अत्त सम्बन्धरहित परमाणुओ-मे भी समुदायकी प्रतीति होने लगती है।

---

१. स्वलक्षमित्यसाधारण वस्तुरूप देशकालाकारनियतम्। एतेनैतदुक्तं भवति—घटादिरुदकाहरणसमर्थोऽर्थो देशकालाकारनियत' पुर' प्रकाशमानोऽनित्यत्वा-द्यनेकधर्मोदासीन प्रवृत्तिविषयो विजातीयसजातीयव्यावृत्त. स्वलक्षणम्।
—तर्कभाषा पृ० ११।

२. स्वमसाधारण लक्षण तत्त्व स्वलक्षणम्। वस्तुनो ह्यसाधारण च तत्त्वमस्ति सामान्य च —न्या० बि० टीका पृ० १५।

३ यस्यार्थस्य सन्निधानासन्निधानाभ्या ज्ञानप्रतिभासभेदस्तत् स्वलक्षणम्।
—न्या० बि० पृ० १६।

४ षट्केन युगपद्योगात् परमाणो षडशता।
षण्णा समानदेशत्वे पिण्ड स्यादणुमात्रकः॥

५ भागा एव हि भासन्ते सन्निविष्टास्तथा तथा।
तद्वान्नैव पुन' कश्चिन्निर्भाग. सम्प्रतीयते॥

सामान्यलक्षण

सामान्य पदार्थके विषयमे बौद्धदर्शनकी एक विशिष्ट कल्पना है। बौद्धदर्शन गोत्व, मनुष्यत्व आदिको कोई वास्तविक पदार्थ नही मानता है। सामान्य एक कल्पनात्मक वस्तु है। जितने मनुष्य है वे सब अमनुष्यसे व्यावृत्त है तथा सब एकसा कार्य करते है। अत उनमे एक मनुष्यत्व सामान्यकी कल्पना करली गई है। यही बात गोत्व आदि सामान्यके विषयमे भी जानना चाहिए। नैयायिक-वैशेषिकोके द्वारा माने गये नित्य, व्यापक, एक, निष्क्रिय और निरश सामान्यका धर्मकीर्तिने जो तार्किक खण्डन किया है' उसका उत्तर देना नैयायिकोके लिए आसान काम नही है।

एक गायके उत्पन्न होनेपर गोत्व सामान्य उसमे कहाँसे आया ? किसी दूसरे स्थानसे तो गोत्व सामान्य आ नही सकता। क्योकि नैयायिको द्वारा सामान्य निष्क्रिय माना गया है। यदि ऐसा माना जाय कि समान्य पहलेसे ही वहाँ था, तो यह भी ठीक नही है, क्योकि बिना आधार के वहाँ सामान्य कैसे रह सकता है। गायको उत्पन्न होनेके बादमे भी गोत्व सामान्य वहाँ उत्पन्न नही हो सकता है, क्योकि सामान्य नित्य है। ऐसा भी नही हो सकता कि दूसरी गायके गोत्व सामान्यका एक अश इस गायमे आजाय, क्योकि सामान्य निरश है। यह भी सभव नही है कि पहली गायको पूर्णरूपसे छोडकर गोत्व सामान्य पूराका पूरा इस गायमे आजाय, क्योकि ऐसा माननेपर पहली गाय गोत्व रहित होनेसे गाय ही न रह सकेगी। इसप्रकार नैयायिक-वैशेषिक द्वारा माने गये सामान्यमे अनेक दोष आनेके कारण बौद्ध सामान्यको केवल कल्पनात्मक ही मानते है।

यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि यदि सामान्य कल्पनात्मक एव मिथ्या है तो उसको पदार्थ क्यों माना गया है ? तथा सामान्यको विषय करनेवाले अनुमानको प्रमाण क्यो माना गया है। इसका उत्तर बौद्धोने इस प्रकार दिया है। यद्यपि सामान्य मिथ्या है, लेकिन वह स्वलक्षणकी प्राप्तिमे कारण होता है। अत· उसको पदार्थ मानना आवश्यक है। यही बात अनुमानको प्रमाण माननेके विषयमे भी है। एक व्यक्तिको मणिप्रभामे मणिबुद्धि होती है और दूसरे व्यक्तिको प्रदीपप्रभामे मणि बुद्धि होती है। यहाँ हम देखते है कि यद्यपि दोनो व्यक्तियोकी बुद्धियाँ गलत हैं, फिर भी मणिप्रभामे मणिबुद्धि मणिकी प्राप्तिमे कारण होती है। इसलिए

---

१. न याति न च तत्रासीदस्ति पश्चान्न चाशवत्।
जहातिपूर्वमाधारमहो व्यसनसन्तति ॥ —प्रमाणवा० १।१५३

प्रदीपप्रभामे मणिबुद्धिकी अपेक्षा मणिप्रभामें मणिबुद्धि कुछ विशेषता लिए हुए है[1]।

एक कक्षके अन्दर मणि रक्खा हुआ है। कक्षका दरवाजा बन्द है। कक्षके दरवाजेके छिद्रमेसे मणिका प्रकाश बाहर आ रहा है। कुछ दूर पर खडा हुआ व्यक्ति समझता है कि मणि दरवाजेके छिद्रमे रखा है। लेकिन जब वह मणिको उठानेके लिए आता है तो छिद्रमे मणिको न पाकर दरवाजा खोलकर अन्दर चला जाता है और मणि उठा लेता है। यहाँ विचारणीय बात यह है कि उस पुरुषको मणिप्रभामे जो मणिज्ञान हुआ है यद्यपि वह मिथ्या है, फिर भी मणिकी प्राप्तिमे सहायक होनेके कारण वह अर्थक्रियाकारी है। यही बात अनुमानको प्रमाण माननेके विषयमे भी है। यद्यपि अनुमान और अनुमानाभास दोनोका विषय मिथ्या है, फिर भी अनुमान वस्तुकी प्राप्तिमे कारण होनेसे प्रमाण माना गया है। अनुमान मणिप्रभामे मणिबुद्धिकी तरह है, और अनुमानाभास प्रदीपप्रभामे मणिबुद्धिकी तरह है[2]।

इस प्रकार स्वलक्षण और सामान्य-लक्षणका स्वरूप जानना चाहिए। स्वलक्षणको अर्थक्रियामे समर्थ होनेके कारण परमार्थसत् भी कहते हैं। सामान्यलक्षण अर्थक्रियामे नितान्त असमर्थ है। अत. वह सवृतिसत् कहलाता है[3]।

दार्शनिक विकास

दार्शनिक विकासकी दृष्टिसे बौद्ध दार्शनिकोके चार भेद होते हैं—१ वैभाषिक (बाह्यार्थप्रत्यक्षवाद), २ सौत्रान्तिक (बाह्यार्थानुमेयवाद), ३. योगाचार (विज्ञानवाद) और ४ माध्यमिक (शून्यवाद)। यह श्रेणीविभाग 'सत्ता' के आधार पर किया गया है।

वैभाषिक

वैभाषिकोके अनुसार बाह्य पदार्थोका प्रत्यक्ष होता है। ये बाह्य तथा

---

१. मणिप्रदीपप्रभयो मणिबुद्ध्याभिधावतो ।
मिथ्याज्ञानाविशेषेऽपि विशेषोऽर्थक्रियाप्रति ॥ —प्रमाणवा० २।५७

२ यथा तथाऽयथार्थत्वेऽप्यनुमानतदाभयो ।
अर्थक्रियानुरोधेन प्रमाणत्वं व्यवस्थितम् ॥ —प्रमाणवा० २।५८

३ अर्थक्रियासमर्थंयत् तदत्रपरमार्थसत् ।
अन्यत् सवृतिसत् प्रोक्तं ते स्वसामान्यलक्षणे ॥ —प्रमाणवा० २।३

अभ्यन्तर समस्त धर्मोके स्वतंत्र अस्तित्वको स्वीकार करते है। वैभाषिक सम्प्रदायका प्राचीन नाम 'सर्वास्तिवाद' था। आर्य कात्यायनीपुत्र रचित 'अभिधर्मज्ञानप्रस्थानशास्त्र' वैभाषिकोका सर्वमान्य ग्रन्थ है। इस ग्रन्थपर 'अभिधर्मविभाषाशास्त्र' नामक एक भाष्यका निर्माण किया गया है। वैभाषिकोके सिद्धान्त इसी विभाषा पर प्रतिष्ठित होनेके कारण इस मतका नाम वैभाषिक पडा है। यशोमित्रने 'अभिधर्मकोश' की 'स्फुटार्थी' नामक टीकामे इस शब्दकी यही व्याख्या की है[1]। वसुबन्धु और सघभद्र वैभाषिक मतके प्रमुख आचार्य हैं।

सौत्रान्तिक

सौत्रान्तिकोंके अनुसार वाह्य पदार्थका प्रत्यक्ष नही होता है, किन्तु अनुमानके द्वारा वाह्य पदार्थका अनुमानरूप ज्ञान होता है। इनके मतसे प्रत्येक पदार्थको क्षणिक होनेके कारण उसका साक्षात्कार करना असभव है। ज्ञान अर्थसे उत्पन्न होता है। जिस क्षणमे पदार्थ ज्ञानको उत्पन्न करता है उसी क्षणमे वह नष्ट हो जाता है। फिर ज्ञान पदार्थका साक्षात्कार कैसे कर सकता है। ज्ञान और ज्ञेयका काल भिन्न है। जिस क्षणमे अर्थ है उस क्षणमे ज्ञान नही रहता है और जिस क्षणमे ज्ञान उत्पन्न होता है उस क्षणमें अर्थ नष्ट हो जाता है। अत ज्ञानके द्वारा बाह्यार्थका प्रत्यक्ष सभव नही है। जो पदार्थ ज्ञानको उत्पन्न करता है वह तत्क्षण ही नष्ट हो जाता है, लेकिन वह अपना आकार ज्ञानको समर्पित कर जाता है, जिससे उस पदार्थका अनुमान किया जाता है[2]। पदार्थके नील, पीत आदि आकारोका प्रतिविम्ब चित्तके पटपर अकित हो जाता है और चित्त उसके द्वारा उसके उत्पादक वाह्य पदार्थोका अनुमान करता है[3]। बाह्य पदार्थ प्रत्यक्ष गम्य न होकर अनुमानगम्य है। अत सौत्रान्तिकोके इस सिद्धान्तका नाम वाह्यार्थानुमेयवाद है।

सौत्रान्तिक नामकरणका कारण यह है कि ये 'सुत्तपिटक' को ही

---

१ विभाषया दिव्यन्ति चरन्ति वा वैभाषिका। विभाषा वा वदन्ति वैभाषिका।
—अभिध० को० पृ० १२।

२ भिन्नकालं कथ ग्राह्यं इति चेद् ग्राह्यता विदु।
हेतुत्वमेव युक्तिज्ञास्तदाकारार्पणक्षमम्॥ —प्रमाणवा० ३।२४७।

३. नीलपीतादिभिश्चित्रैर्बुद्ध्याकारैरिहान्तरैः।
सौत्रान्तिकमते नित्यं वाह्यर्थस्त्वनुमीयते॥ —सर्वसिद्धान्तसग्रह पृ० १३

प्रामाणिक मानते थे । इनके अनुसार तथागतके आध्यात्मिक उपदेश 'सुत्त-पिटक' के कुछ सूत्रो (सूत्रान्तो) मे सन्निविष्ट है । ये 'अभिधर्म पिटक' को बुद्धवचन न होनेसे प्रमाण नही मानते । यशोमित्रने 'अभिधर्मकोश' की टीकामे इस नामकरणकी पुष्टि की है[1] । आचार्य कुमारलात इस मतके प्रतिष्ठापक है ।

योगाचार

योगाचार मतके अनुसार बाह्य पदार्थकी सत्ता ही नही है । केवल अन्तरङ्ग पदार्थ (विज्ञान) की ही सत्ता है । इसी कारण इस मतका दूसरा नाम विज्ञानवाद भी है । आचार्य असग द्वारा रचित 'योगाचार भूमिशास्त्र' नामक ग्रन्थमे योगाचारके सिद्धान्तोका वर्णन है । इस मतके योगाचार नाम पडनेका कारण यही ग्रन्थ है । हम देख चुके है कि सौत्रांतिक बाह्य पदार्थको प्रत्यक्ष न मानकर अनुमेय मानता है । योगाचार सौत्रांतिकसे भी एक कदम आगे बढकर कहता है कि जब बाह्य अर्थका प्रत्यक्ष ही नही होता है, तो उसे माननेकी भी क्या आवश्यकता है । जब बाह्यार्थकी सत्ता ज्ञान पर अवलम्बित है तो ज्ञानकी ही वास्तविक सत्ता है, बाह्यार्थ तो नि स्वभाव तथा स्वप्नके समान है । विज्ञानको चित्त, मन तथा विज्ञप्ति भी कहते हैं । वसुबन्धुने 'विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि' मे विज्ञानवादका सुन्दर विवेचन किया है । चित्तको छोडकर अन्य कोई पदार्थ सत् नही है । यद्यपि बाह्य पदार्थकी सत्ता नही है, फिर भी अनादिकालसे चली आ रही वासनाके कारण विज्ञानका बाह्यार्थरूपसे प्रतिभास होता है । जैसे भ्रान्तिके कारण एक चन्द्रमामे दो चन्द्रमाओका प्रतिभास हो जाता है, उसी प्रकार वासनाके कारण विज्ञानमे बाह्यार्थकी प्रतीति होने लगती है । बाह्य पदर्थोकी उपलब्धि ठीक उसी प्रकारकी है जिस प्रकार स्वप्नमे प्राणी नाना प्रकारके पदार्थोका अनुभव करता है । इस जगत्मे बाह्य दृश्य पदार्थकी सत्ता नही है, किन्तु एकरूप चित्त ही विचित्र (नाना) रूपोमे दिखलाई पडता है । कभी वह देहके रूपमे और कभी भोगके रूपमे मालूम पडता है[2] । चित्तकी ही ग्राह्य और ग्राहकरूपसे प्रतीति होती

---

१ क सौत्रान्तिकार्थ ? ये 'सूत्रप्रामाणिका न तु शास्त्रप्रामाणिकास्ते सौत्रान्तिका ।
—स्फुटार्था० पृ० १२

२ दृश्य न विद्यते बाह्यय चित्त चित्र हि दृश्यते ।
देहभोगप्रतिष्ठान चित्तमात्र वदाम्यहम् ॥
—लंकावतारसूत्र ३।३३

है[1]। किसी पदार्थकी उपलब्धिके समय तीन बातोकी प्रतीति होती है— ग्राह्य (घट, पट आदि) ग्राहक (ज्ञाता) और ज्ञान। ये तीनो एकाकार विज्ञानके ही परिणमन हैं। भ्रान्त दृष्टिवाला व्यक्ति अभिन्न बुद्धिमे ग्राह्य, ग्राहक और ज्ञानकी कल्पना करके उसे भेदवाली समझता है[2]। वास्तवमे विज्ञान एकरूप ही है, भिन्न भिन्न नही। बुद्धिका न तो कोई ग्राह्य है और न ग्रहक है। ग्राह्य-ग्राहकभावसे रहित बुद्धि स्वयं प्रकाशित होती है[3]।

आलयविज्ञान

विज्ञानवादमे आलयविज्ञानका स्थान महत्त्वपूर्ण है। आलयविज्ञान वह तत्त्व है जिसमे ससारके समस्त धर्मोके बीज सन्निविष्ट रहते हैं, उत्पन्न होते है तथा पुन विलीन हो जाते है। आलय का अर्थ स्थान है। जितने क्लेश उत्पादक धर्म हैं उनके बीजोका यह स्थान है। इसी विज्ञान-से संसारके समस्त पदार्थ उत्पन्न होते है[4]। विश्वके समस्त धर्म फलरूप होनेसे इस विज्ञानमे आलीन (सम्बद्ध) रहते है, तथा यह आलय विज्ञान भी उन धर्मोका हेतु होनेसे उनके साथ सदा सम्बद्ध रहता है[5]। आलय-विज्ञानका स्वरूप समुद्रके दृष्टान्तसे समझमे आ सकता है। समुद्रमे हवा-के झकोरोसे तरगे उठा करती है, वे कभी विराम नही लेती। उसी प्रकार आलय विज्ञानमें भी विषयरूपी वायुके झकोरोसे चित्र विचित्र विज्ञानरूपी तरगे उठती है और अपना खेल दिखाया करती है, तथा उनका कभी विराम नही होता।

---

१ चित्तमात्र न दृश्योऽस्ति द्विधा चित्त हि दृश्यते।
ग्राह्यग्राहकभावेन शाश्वतोच्छेदवर्जितम्॥ —लकावतारसूत्र ३।६५

२. अविभागोऽपि बुद्ध्यात्मा विपर्यासितदर्शनै।
ग्राह्यग्राहकसंवित्तिभेदवानिव लक्ष्यते॥ —प्रमाणवा० ३।३५४

३. नान्योऽनुभाव्यो बुद्ध्यास्ति तस्या नानुभवोऽपर।
ग्राह्यग्राहकवैधुर्यात् स्वय सैव प्रकाशते॥ —प्रमाणवा० ३।३२७

४ तत्र सर्वसाक्लेशिकधर्मबीजस्थानत्वाद् आलय। आलय स्थानमिति पर्यायौ। अथवा आलीयन्ते उपनिबध्यन्ते अस्मिन् सर्वधर्मा कार्यभावेन। यद्वा आली-यते उपनिबध्यते कारणभावेन सर्वधर्मेषु इत्यालय।
—त्रिंशिका भाष्य पृ० १८

५. सर्वधर्मा हि आलीना विज्ञाने तेषु तत्तथा।
अन्योन्यफलभावेन हेतुभावेन सर्वदा॥ —मध्यान्तविभाग पृ० २८

माध्यमिक

इस मतके सस्थापक आचार्य नागार्जुन है। इनके द्वारा रचित 'माध्यमिक कारिका' माध्यमिक सिद्धान्तोके प्रतिपादनके लिए सर्वोत्तम ग्रन्थ है। बुद्धके द्वारा प्रतिपादित मध्यममार्गके अनुयायी होनेके कारण इस मतका नाम माध्यमिक पडा है। तथा शून्यको परमार्थ माननेके कारण यह शून्यवाद भी कहा जाता है। माध्यमिकोके अनुसार विज्ञानकी भी सत्ता नही है। इन्होने योगाचारसे भी एक कदम आगे बढकर कहा कि जव अर्थ नही है तो ज्ञानको माननेकी भी क्या आवश्यकता है। इनके अनुसार शून्य ही परमार्थ तत्त्व है।

शून्यका वास्तविक स्वरूप क्या है इस विषयमे विद्वानोंमे पर्याप्त मत्त-भेद है। कई दार्शनिकोने शून्यका अर्थ सत्ताका निपेध या अभाव किया है। किन्तु माध्यमिक आचार्योके ग्रन्थोके अवलोकनसे शून्यका कुछ दूसरा ही अर्थ निकलता है। यहाँ शून्यका वास्तविक तात्पर्य तत्त्वकी अवाच्यतासे है। किसी भी पदार्थके स्वरूप निर्णयके लिए मुख्यरूपसे चार कोटियोका प्रयोग किया जा सकता है—अस्ति, नास्ति, उभय और अनुभय। परमार्थ तत्त्वका इन चार प्रकारकी कोटियो द्वारा वर्णन या कथन नही किया जा सकता है। अत परमार्थ तत्त्व चार कोटियोसे रहित अर्थात् अवाच्य है[1]।

आचार्य नागार्जुनके अनुसार तत्त्वका लक्षण निम्न प्रकार है—

तत्त्व अपरप्रयत्य है अर्थात् एकके द्वारा दूसरेको इसका उपदेश नही दिया जा सकता। शान्त है अर्थात् स्वभावरहित है। इसका प्रतिपादन किसी भी शब्दके द्वारा नही किया जा सकता है अर्थात् तत्त्व अशब्द है। यह निर्विकल्पक है अर्थात् चित्त इस तत्त्वको नही जान सकता। तथा अनानार्थ अर्थात् नाना अर्थोसे रहित है[2]।

आचार्य नागार्जुनने 'विग्रहव्यावर्तिनी'मे प्रतीत्य समुत्पादको ही शून्यता कहा है[3]। ससारके समस्त पदार्थ हेतु-प्रत्ययसे उत्पन्न होते हैं, अत उनका

---

१ न सन् नामन् न सदसन्न चाप्यनुभयात्मकम्।
चतुष्कोटिनिनिर्मुक्त तत्त्वं माध्यमिका विदु ॥ —माध्यमिक कारिका १।७

२ अपरप्रत्यय शान्त प्रपञ्चैरप्रपञ्चितम्।
निर्विकल्पमनानार्थमेतत् तत्त्वस्य लक्षणम् ॥ —माध्यमिक कारिका १८।९।

३. यश्च प्रतीत्य भावो भावाना शून्यतेति साह्युक्ता।
प्रतीत्य यश्च भावो भवति हि तस्यास्वभावत्वम् ॥ —विग्रहव्यावर्तिनी २२।

अपना कोई स्वभाव न होनेके कारण वे नि स्वभाव है। यही नि स्वभावता शून्यता है।

इससे यह प्रतीत होता है कि माध्यमिकोंका शून्य तत्त्व भाव पदार्थ है, अभाव नही। जिस शून्य तत्त्वका वर्णन नागार्जुनने किया है वह निषेधात्मक अवश्य प्रतीत होता है, परन्तु वह अभावात्मक नही है। बहुत कुछ अंशोंमे माध्यमिकोका शून्य तत्त्व अद्वैतवादियोके ब्रह्मके समान है। श्रुतियोमे ब्रह्मका वर्ण नेति नेति (निषेध)के द्वारा किया गया है। नागार्जुनने भी तत्त्वको आठ निषेधोसे रहित बतलाया है[१]।

परमार्थ तत्त्व अनिरोध, अनुत्पाद, अनुच्छेद, अशाश्वत, अनेकार्थ, अनानार्थ, अनागम तथा अनिर्गम है।

सब धर्मोकी नि:स्वभावता ही परमार्थ तत्त्व है। इसके ही शून्यता, तथता, भूतकोटि और धर्मधातु पर्यायवाची शब्द हैं[२]।

इस प्रकार बौद्धदर्शनके चार मतो का वर्णन ऊपर किया गया है। इन मतोके सिद्धान्तोका वर्णन निम्न श्लोकमे बडी सुन्दर रीतिसे किया गया है—

मुख्यो माध्यमिको विवर्तमखिलं शून्यस्य मेने जगत्।
योगाचारमते तु सन्ति मतयस्तासां विवर्तोऽखिलः॥
अर्थोऽस्ति क्षणिकस्त्वसावनुमितो बुद्धयेति सौत्रान्तिकः।
प्रत्यक्षं क्षणभंगुरं च सकलं वैभाषिको भाषते॥

—मानमेयोदय पृ० ३००।

हीनयान और महायान

यानका अर्थ है मार्ग। हीनयानका अर्थ है छोटा या अप्रशस्त मार्ग। और महायानका अर्थ है बडा या प्रशस्त मार्ग। महायानके अनुयायियोका कहना है कि जीवको अन्तिम लक्ष्य तक पहुँचानेमे यही मार्ग सबसे अच्छा है। अत ये अपने मतको महायान कहने लगे और इससे भिन्न थेरवाद या स्थविरवादको उन्होने हीनयान कहा। हीनयान और महायानकी विशेषता निम्नप्रकार है—

---

१ अनिरोधमनुत्पादमनुच्छेदमशाश्वतम्।
अनेककार्थमनानार्थमनागममनिर्गमम्॥ —माध्यमिकका० १।१।

२ सर्वधर्माणा नि.स्वभावता, शून्यता, तथता, भूतकोटि, धर्मधातुरिति पर्याया। सर्वस्य हि प्रतीत्यसमुत्पन्नस्य पदार्थस्य नि स्वभावता पारमार्थिकं रूपम्। —बोधिचर्या० पृ० ३५४।

१ **बोधिसत्वकी कल्पना**—हीनयानके अनुसार अर्हत्पदकी प्राप्ति ही भिक्षुका चरम लक्ष्य है। महायानके अनुसार बोधिसत्व महामैत्री और महा करुणासे युक्त होता है। अत उसका लक्ष्य ससारके प्रत्येक प्राणीको क्लेशोसे मुक्त कराना है।

२. **त्रिकायकी कल्पना**—महायान बुद्धके तीन काय—धर्मकाय, सभोगकाय और निर्माणकाय—को मानता है। किन्तु हीनयान बुद्धके निर्माणकाय और धर्मकायको ही मानता है।

३ **दशभूमिकी कल्पना**—हीनयानके अनुसार अर्हत्पदकी प्राप्ति तक केवल चार भूमियाँ हैं—स्रोतापन्न, सकृदागामी, अनागामी और अर्हत्। परन्तु महायानके अनुसार निर्वाणकी प्राप्ति तक मुदिता आदि दश भूमियाँ होती है।

४ **निर्वाणकी कल्पना**—हीनयानके अनुसार निर्वाणमे क्लेशावरणका ही नाश होता है। किन्तु महायानके अनुसार निर्वाणमे ज्ञेयावरणका भी नाश हो जाता है। एक दु खाभावरूप है तो दूसरा आनन्दरूप।

५. **भक्तिकी कल्पना**—हीनयान ज्ञानप्रधान है, किन्तु महायान भक्ति प्रधान है। अत· महायानके समयमे बुद्धकी मूर्तियोका निर्माण होने लगा था।

महायानका प्रचार भारतके उत्तरी प्रदेशो—तिव्वत, चीन, कोरिया, मंगोलिया, जापान आदिमे है। भारतके दक्षिण तथा पूरबके प्रदेशो—सिंघल बरमा, स्याम, जावा आदिमे हीनयानका प्रचार है।

निर्वाण

बौद्धदर्शनके अनुसार निर्वाण निरोधरूप है। तृष्णादिक क्लेशोका निरोध हो जाना ही निर्वाण है। भदन्त नागसेनने मिलिन्द प्रश्नमे वतलाया है कि निर्वाणके बाद व्यक्तित्वका सर्वथा अभाव हो जाता है। जिस प्रकार जलती हुई आगकी लपट बुझ जाने पर दिखलाई नही जा सकती उसी प्रकार निर्वाण प्राप्त हो जानेके बाद व्यक्ति दिखलाया नही जा सकता।

इसीप्रकार अश्वघोषने भी 'सौन्दरनन्द' काव्यमे बतलाया है[१] कि बुझा

---

१ दीपो यथा निर्वृतिमभ्युपेतो नैवावनिं गच्छति नान्तरिक्षम्।
दिश न काञ्चिद् विदिश न काञ्चित् स्नेहक्षयात् केवलमेतिशान्तिम्।
तथा कृती निर्वृतिमभ्युपेतो नैवावनिं गच्छति नान्तरिक्षम्।
दिश न काञ्चिद् विदिश न काञ्चित् क्लेशक्षयात् केवलमेति शान्तिम्॥
—सौन्दरनन्द १६।२८, २९।

हुआ दीपक न तो पृथ्वीमें जाता है, न अन्तरिक्षमें, न किसी दिशामें और न किसी विदिशामें, किन्तु तेलके नाश हो जानेसे वह केवल शान्तिको प्राप्त कर लेता है। उसी प्रकार निर्वाणको प्राप्त व्यक्ति भी न पृथ्वीमें जाता है, न अन्तरिक्षमें, न किसी दिशामे और न किसी विदिशामें, किन्तु क्लेशके क्षय हो जाने पर वह शान्ति प्राप्त करलेता है—

निर्वाणकी यही सामान्य कल्पना है। निर्वाण शब्दका अर्थ है बुझ-जाना। जिसप्रकार दीपक तब तक जलता रहता है जब तक उसमे तेल और बत्तीकी सत्ता है। परन्तु उनके नाश होते ही दीपक स्वत· शान्त हो जाता है। उसीप्रकार तृष्णा आदि क्लेशोंका नाश हो जाने पर यह जीवन भी शान्त हो जाता है। यही निर्वाण है।

हमने पहले संक्षेपमें सर्वज्ञको मानने वाले मतोका वर्णन किया है। उक्त मतोंके अनुसार मोक्षमार्ग या धर्मकी प्रवृत्ति सर्वज्ञ द्वारा उपदिष्ट मार्गके अनुसार होती है। अत· ये सम्प्रदाय तीर्थंकर या सर्वज्ञको मानने-वाले है। इन सम्प्रदायोंके जो आगम या शास्त्र है वे तीर्थंकृत् समय कहलाते हैं। ऊपर जिन मतोंका वर्णन किया गया है उसको पढनेसे यह सरलतापूर्वक समझमें आ सकता है कि उक्त मतोंमे तत्त्व आदिको व्यवस्थाके विषयमें किस प्रकार परस्परमें विरोध है। यही कारण है कि न तो सुगत कपिल आदि सब ही सर्वज्ञ हो सकते है, और न उनमेंसे कोई एक ही सर्वज्ञ हो सकता है। क्योंकि किसीके द्वारा भी प्रतिपादित तत्त्वों-की व्यवस्था युक्तिसंगत नही है।

'तीर्थकृत्' पदका दूसरा अर्थ भी निकलता है। कृत्का अर्थ होता है काटना या छेदन करना। अर्थात् जो सम्प्रदाय तीर्थ या सर्वज्ञको नही मानते है वे तीर्थकृत् सम्प्रदाय हैं। ऐसे सम्प्रदाय तीन है—मीमांसक, चार्वाक और तत्त्वोपप्लवादी।

मीमांसकका कहना है कि यदि कपिल, सुगत आदि कोई सर्वज्ञ नही सिद्ध होता है तो कोई हानि नही है, क्योकि श्रुतिको प्रमाण तथा धर्मका प्रतिपादक मान लेनेसे सब व्यवस्था बन जाती है। मीमासा दर्शनका मुख्य उद्देश धर्मका प्रतिपादन करना है। जैमिनिने धर्मका लक्षण किया है—**"चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः"** अर्थात् वेदके द्वारा विधि या निषेधरूप जो अर्थ (कर्तव्य) बतलाया गया है वह धर्म है। सर्वज्ञका काम भी वेद ही करता है। वेदके विषयमे कहा गया है कि वेद भूत, भविष्यत्, वर्त्तमान,

सूक्ष्म, व्यवहित और विप्रकृष्ट पदार्थोको जाननेमे पूर्णरूपसे समर्थ है[१]। इस प्रकारकी शक्ति इन्द्रिय आदि अन्य किसी पदार्थमे नही है। वेदका दूसरा नाम श्रुति भी है।

वेदमे मुख्यरूपसे विधि और निषेधरूप दो प्रकारके कार्योका उपदेश दिया गया है। विधि और निषेध ही वेदका प्रतिपाद्य अर्थ है। **'अग्निष्टोमेन यजेत् स्वर्गकामः'** अर्थात् जिसको स्वर्ग प्राप्त करनेकी इच्छा हो वह अग्निष्टोम नामक यज्ञ करे। यह विधि वाक्य है। **'सुरां न पिबेत्'**—मदिराको न पिओ। यह निषेधवाक्य है। किन्तु 'यजेत्' क्रियाका अर्थ क्या है, इस विषयको लेकर मीमासकोमे मतभेद पाया जाता है। यज् धातुसे लिङ्लकारमे 'यजेत्' रूप बनता है। 'यजेत्'मे जो लिङ्लकार है उसका क्या अर्थ है, इस विषयमे मीमासकोके तीन मत है—भावनावादी, नियोगवादी और विधिवादी। भाट्ट 'अग्निष्टोमेन यजेत्' इस वाक्यका अर्थ भावना-परक करते है। प्राभाकर उसी वाक्यका अर्थ नियोग करते हैं। और वेदान्तियोके अनुसार विधि ही उक्त वाक्यका अर्थ है। लेकिन इस मतभेदके कारण वेद वाक्योका वास्तविक अर्थ समझना बड़ा कठिन हो जाता है। इस प्रसगमे निम्न श्लोक ध्यान देने योग्य है—

भावना यदि वाक्यार्थो नियोगो नेति का प्रमा।
तावुभौ यदि वाक्यार्थौ हतौ भट्टप्रभाकरौ॥
कार्येऽर्थे चोदनाज्ञानं स्वरूपे किन्न तत्प्रमा॥
द्वयोश्चेद्धन्त तौ नष्टौ भट्टवेदान्तवादिनौ॥

यदि वाक्यका अर्थ भावना है तो नियोगको वाक्यका अर्थ न माननेमे कौनसी युक्ति है। और यदि दोनो ही वाक्यके अर्थ है तो भाट्ट और प्राभाकरोके सिद्धान्तोमे मतभेद नही होना चाहिये। यदि वेद वाक्यका अर्थ कार्य अर्थ (जो अर्थ किया जानेवाला है अर्थात् भावना) मे है तो स्वरूप (विधि) मे क्यो नही है। यदि भावना और विधि दोनो ही वेदवाक्यके अर्थ है तो भाट्ट और वेदान्तवादियोमे कोई मतभेद ही नही होना चाहिये।

भावना आदिका सक्षेपमे अर्थ—

भावनाका लक्षण है 'भवितुर्भवनानुकूल भावकव्यापारविशेष' अर्थात् जो कार्य आगे होनेवाला है उसकी उत्पत्तिके अनुकूल भावक (प्रयो-

१. चोदना हि भूत भवन्तं भविष्यन्तं सूक्ष्मं व्यवहितं विप्रकृष्टमित्येवं जातीयकमर्थं शक्नोत्यवगमयितुम्।
—शा० भा० १-१-२।

जक) में रहनेवाला जो व्यापार है उसीका नाम भावना है। भावना दो प्रकारकी होती है—शाब्दीभावना और आर्थीभावना। 'यजेत्' पदमे जो लिङ्लकार है उससे होनेवाली भावनाको शाब्दी भावना कहते है, और शाब्दी भावनासे पुरुषमे होनेवाली भावनाको आर्थी भावना कहते है। भाट्टमतके माननेवाले मीमासक कहते है कि 'यजेत्' क्रियापदका अर्थ यज्ञ करना नही है, किन्तु यज्ञ करनेकी भावना करना है। जो व्यक्ति स्वर्गकी इच्छा करता है उसे अग्निष्टोम यज्ञ करनेकी भावना करना चाहिये। 'मुझे अग्निष्टोम यज्ञ करना चाहिये' इस प्रकारके विचारका नाम भावना है। जिस समय यज्ञ करनेका इच्छुक व्यक्ति 'यजेत्' क्रियापदको सुनता है उस समय लिङ्लकार जन्य शाब्दी भावना उत्पन्न होती है। इसके बाद पुरुषका यज्ञके लिए व्यापार विशेष होता है। उसीका नाम आर्थी भावना है।

नियोगका अर्थ है—**'नियुक्तोऽहमनेनाग्निष्टोमादिवाक्येनेति निरवशेषो योगो हि नियोगः'** अर्थात् 'स्वर्गकी इच्छा करनेवाला अग्निष्टोम यज्ञ करे' इत्यादि वाक्योके श्रवणसे मै इस कार्यमे लग गया हूँ, इसप्रकार कार्यमे पूर्णरूपसे तत्परताका नाम नियोग है। भावनावादी अग्निष्टोम यज्ञ करनेकी भावनामात्र करता है, किन्तु नियोगवादी अग्निष्टोम यज्ञ करनेमें प्रवृत्त हो जाता है। अत· यज्ञ करनेमे लग जाना, इसीका नाम नियोग है। नियोगवादियोके अनुसार नियोगके भी कई अर्थ किये गये है। कोई शुद्ध कार्यको नियोग कहते है, तो कोई शुद्ध प्रेरणाको ही नियोग मानते है। इसीप्रकार नियोगके और भी कई अर्थ किये गये हैं—प्रेरणा सहित कार्य, कार्य सहित प्रेरणा, कार्यको ही उपचारसे प्रवर्तक मानना, कार्य और प्रेरणाका सम्बन्ध, कार्य और प्रेरणाका समुदाय, कार्य और प्रेरणा दोनोसे रहित होना, यज्ञकर्ममे प्रवृत्त होनेवाला पुरुष, भविष्यमे होनेवाला भोग्यपदार्थ, ये सब नियोग माने गये हैं। इसप्रकार नियोगके ग्यारह अर्थ किये गये है।

वेदान्तियोके अनुसार 'यजेत्' इस क्रियापदका अर्थ विधि है। विधिका अर्थ है ब्रह्म। वेदान्तमतके अनुसार ससारमे केवल ब्रह्म ही सत्य है, अन्य समस्त पदार्थ मायिक (मिथ्या) हैं। ब्रह्मके अतिरिक्त नाना जीवोकी भी पृथक् सत्ता नही है। मायाके कारण ससारी जीव अपनेको ब्रह्मसे पृथक् समझते है, किन्तु जिस समय **'अहं ब्रह्मोऽस्मि'** 'मै ब्रह्म हूँ' इसप्रकारका सम्यग्ज्ञान हो जाता है, उसी समय जीव अपनी पृथक् सत्ता-

को छोडकर ब्रह्ममें विलीन हो जाता है। जैसे कि नदियोका जल समुद्रमे मिलनेपर अपनी पृथक् सत्ताको खो देता है। **'दृष्टव्योऽयमात्मा श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः'** इस आत्मा (ब्रह्म) का दर्शन, श्रवण, मनन और निदिध्यासन करना चाहिये, इत्यादि वेदवाक्योके द्वारा विधिरूप ब्रह्मका प्रतिपादन किया गया है। इसलिये ब्रह्मके अतिरिक्त अन्य यज्ञ आदिका विधान वेद विहित नही है, यह विधिवादियोका मत है।

उक्त मतोमे परस्परमे विरोध तो है ही, साथ ही एक मत दूसरे मतका खण्डन भी करता है। भावनावादी भाट्ट कहता है कि 'यजेत्' क्रियापदका अर्थ नियोग नही हो सकता है। नियोग अर्थ करनेपर अनेक दोप आते है। नियोग प्रमाण है अथवा प्रमेय है, उभयरूप है अथवा दोनो रूपोसे रहित है। इसीप्रकार नियोग शब्दका व्यापार है अथवा पुरुपका व्यापार है, दोनोका व्यापार है अथवा दोनोके व्यापारसे रहित है। इत्यादि प्रकारसे नियोगके विषयमे अनेक विकल्प उत्पन्न होते हैं।

यदि नियोग प्रमाणरूप है तो प्रमाणको चैतन्यरूप होनेसे विधि (चैतन्यरूप ब्रह्म) ही वाक्यका अर्थ हुआ। यदि शब्द व्यापारका नाम अथवा पुरुष व्यापारका नाम नियोग है, तो शब्दभावना या अर्थभावना ही नियोगका अर्थ होनेसे भाट्टमतकी ही सिद्धि होती है। नियोगका स्वभाव यदि प्रवृत्ति करानेका है तो जैसे वह प्राभाकरोको यज्ञमे प्रवृत्त कराता है वैसे ही वौद्ध आदिको भी प्रवृत्त कराना चाहिये। और यदि नियोगका स्वभाव प्रवृत्ति करानेका नही है, तो वह वाक्यका अर्थ हो ही नही सकता। नियोग फलरहित है, अथवा फल सहित। यदि फलरहित है तो वुद्धिमान पुरुप नियोग द्वारा कार्यमे प्रवृत्ति कैसे करेंगे। और यदि नियोग फलसहित है, तो फल ही प्रवृत्तिका कारण हुआ, न कि नियोग। इत्यादि प्रकारसे नियोगको वाक्यार्थ माननेमे अनेक दोष आते है।

जो दोप नियोगको वाक्यार्थ माननेमे आते है वही दोष विधिको वाक्यार्थ माननेमे भी आते हैं। विधि प्रमाणरूप है या प्रमेयरूप, शब्द व्यापाररूप है या अर्थव्यापाररूप। विधिको प्रमाण माननेमे प्रमेय भिन्न मानना पडेगा। किन्तु वेदान्त मतमे ब्रह्मके अतिरिक्त अन्य किसी पदार्थकी सत्ता ही नही है। विधिको प्रमेयरूप माननेमे भी यही दोप है। विधिको शब्दव्यापाररूप माननेमे शब्दभावनारूप और पुरुषव्यापाररूप माननेमे अर्थभावनारूप अर्थका प्रतिपादन होनेसे भाट्टमत की ही सिद्धि होती है। विधिका स्वभाव प्रवृत्ति करानेका है या नही। यदि

विधिका स्वभाव प्रवृत्ति करानेका है तो उसे वेदान्तवादियोकी तरह सबकी प्रवर्तक होना चाहिये। यदि विधिका स्वभाव प्रवृत्ति करानेका नही है तो वह वाक्यार्थ ही नही हो सकती है। इसी प्रकार विधि यदि फलरहित है तो उससे प्रवृत्ति नही हो सकती है। क्योकि 'प्रयोजन-मनुद्दिश्य मन्दोऽपि न प्रवर्तते' अर्थात् प्रयोजनके विना मूर्ख भी किसी कार्यमे प्रवृत्ति नही करता है। और विधिको फलसहित माननेमे फलसे ही प्रवृत्ति सिद्ध हुई, न कि विधिसे।

इसी प्रकार भावना भी वेदवाक्यका अर्थ नही हो सकती है। भावना दो प्रकारकी है—शब्दभावना और अर्थभावना। शब्द व्यापारका नाम शब्दभावना है। यहाँ इस प्रकार दूषण दिया जा सकता है कि शब्द-का व्यापार शब्दसे अभिन्न है या भिन्न। यदि शब्दव्यापार शब्दसे अभिन्न है, तो उन दोनोमे प्रतिपाद्य और प्रतिपादकभाव नही हो सकता है। शब्द और शब्दव्यापार अभिन्न होनेसे एक हुये, और एक ही वस्तुमे वाच्य-वाचकभाव असभव है। अर्थात् अभिन्न पक्षमे न तो शब्द वाचक हो सकता है और न शब्दव्यापार वाच्य हो सकता है। यदि शब्दव्यापारको शब्दसे भिन्न माना जाय, तो भी एक व्यापारके प्रतिपादनके लिए दूसरे व्यापारकी आवश्यकता होगी और दूसरेके लिए तीसरेकी। इस प्रकार अनवस्था दोष आनेसे भिन्न पक्ष भी सिद्ध नही होता है। शब्दभावनामे दोष आनेसे पुरुषव्यापारस्वरूप अर्थभावनाको वेद वाक्यका अर्थ मानना भी उचित नही है। पुरुषके व्यापारका नाम अर्थभावना है। यदि इस प्रकार की अर्थभावना वेदवाक्यका अर्थ है, तो नियोगका भी यही अर्थ है। फिर भाट्ट नियोगका क्यो खण्डन करते है। नियोगका अर्थ है कार्यमे लगना। अर्थभावनाका भी यही अर्थ है। तब भाट्ट और प्राभाकरमे कोई मतभेद नही होना चाहिए। इस प्रकार परस्परमे विरोध होनेके कारण भावना, नियोग और विधिमेसे कोई भी वेद वाक्यका निर्दोष अर्थ नही हो सकता है। अत. जिसप्रकार परस्परमे विरुद्ध पदार्थका प्रतिपादन करनेके कारण सुगत, कपिल आदि सर्वज्ञ नही हैं, उसीप्रकार वेद भी विरुद्ध अर्थका प्रतिपादन करनेके कारण प्रमाणभूत नही है।

पहिले न्याय आदि दर्शनोका सक्षिप्त वर्णन किया गया है। मीमासा-दर्शनके सिद्धान्तोका ज्ञान भी आवश्यक होनेसे उनका भी यहाँ सक्षेपमे वर्णन किया जाता है।

मीमासा शब्द पूजार्थक मान् धातुसे जिज्ञासा अर्थमे निष्पन्न होता

है। महर्षि जैमिनि मीमासादर्शनके सूत्रकार है। मीमासाके दो भेद हैं—पूर्वमीमासा और उत्तरमीमासा। पूर्वमीमासामे वैदिक कर्मकाण्डका वर्णन है, और उत्तरमीमासाका विषय है ब्रह्म। अत उत्तरमीमासा 'वेदान्त' नामसे प्रसिद्ध है। इस कारण पूर्वमीमासाके लिए केवल मीमांसा शब्दका प्रयोग किया जाता है।

पूर्वमीमासामे भी कुमारिलभट्ट तथा प्रभाकर इन दो प्रमुख आचार्योंके अनुयायियोके अनुसार भाट्ट और प्राभाकर इसप्रकार दो भेद है।

तत्त्वव्यवस्था

प्राभाकर पदार्थोकी सख्या ८ मानते है—द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, परतन्त्रता, शक्ति, सादृश्य और सख्या। भाट्टोके अनुसार पदार्थ ५ होते हैं—द्रव्य, गुण, कर्म, समान्य और अभाव। भाट्ट द्रव्योकी सख्या ११ मानते है—न्याय-वैशेषिक द्वारा माने हुए नौ द्रव्य तथा तम और शब्द। प्राभाकर १० ही द्रव्य मानते हैं, वे तमको द्रव्य नही मानते। मीमांसकोके अनुसार यह जगत् आनादि एव अनन्त है। इसका न कोई कर्ता है और न हर्ता, यह सदासे ऐसा ही चला आया है।

प्रमाणव्यवस्था

भाट्ट ६ प्रमाण मानते हैं—प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द, अर्थापत्ति और अनुपलब्धि। किन्तु प्राभाकर अनुपलब्धिके विना ५ प्रमाण मानते हैं। है। मीमासको तथा नैयायिकोके उपमान प्रमाणके स्वरूपमे भेद है। नैयायिकोंके अनुसार 'यह पदार्थ गवय शब्दका वाच्य है' इस प्रकार शब्द और अर्थमे वाच्यवाचक सम्बन्धके ज्ञानको उपमान कहते हैं। किन्तु मीमासकोके अनुसार 'गो सदृशोऽय गवय' यह गवय गायके समान है, इस प्रकार गवयको देखकर गवयमे गोसादृश्यके ज्ञानको उपमान कहते हैं। जिसने 'गोसदृशो गवय' 'गवय गायके समान होता है' यह वाक्य सुना है उसको वनमे जानेपर और गवयके देखनेपर गायका स्मरण होता है। फिर यह ज्ञात होता है कि यह प्राणी गायके समान है। इसी सादृश्य ज्ञानको उपमान कहते है। नैयायिक और मीमासक जिसको उपमान कहते है, जैन उसीको सादृश्य प्रत्यभिज्ञान कहते है।

मीमासक शब्दको नित्य तथा व्यापक मानते हैं। शब्दोको नित्य होनेसे उनका कर्ता माननेकी भी कोई आवश्यकता प्रतीत नही हुई। शब्द और अर्थका सम्बन्ध नित्य तथा स्वाभाविक है। वेदोमे जो शब्दोकी क्रम-

विशिष्ट रचना है वह भी अनादि है। धर्मके विषयमें वेद ही प्रमाण है। अन्य किसीकी गति धर्ममे नही है।

अर्थापत्ति पाँचवाँ प्रमाण है। देखा या सुना हुआ कोई पदार्थ जहाँ अन्य किसी पदार्थके अभावमे सिद्ध न हो सके, वहाँ उस अर्थकी कल्पना करना अर्थापत्ति है। जैसे 'पीनोऽय देवदत्त दिवा न भुक्ते' यह देवदत्त मोटा है, किन्तु दिनमे नही खाता है। देवदत्तके मोटापनको देखकर तथा दिनमे नही खाता है इस बातको जानकर कोई भी यह समझ सकता है कि देवदत्त रात्रिमे खाता है। इस प्रकार देवदत्तके मोटा-पनको देखकर और दिनमे भोजन न करनेकी बातको जानकर रात्रि भोजनकी कल्पना करना अर्थापत्ति है। नैयायिक-वैशेषिक अर्थापत्तिका अन्तर्भाव अनुमानमे करते हैं।

अभावका ज्ञान करनेके लिये कुमारिलभट्टने अनुपलब्धि नामक एक पृथक् ही प्रमाण माना है। 'यहाँ घट नही है' इस प्रकार घटके अभावका ज्ञान प्रत्यक्ष आदि प्रमाणोसे नही हो सकनेके कारण अभावके ज्ञानके लिए अनुपलब्धि प्रमाण मानना आवश्यक है। नैयायिक-वैशेषिकोके अनुसार विशेषण-विशेष्यभाव नामक सन्निकर्ष जन्य प्रत्यक्षसे ही अभावका ज्ञान हो जाता है। अत अनुपलब्धिको पृथक् प्रमाण माननेकी आवश्यकता नही है।

मीमासक प्रमाणकी प्रमाणता स्वत तथा अप्रमाणता परतः मानते हैं। यह ज्ञान प्रमाण है, इस बातको जाननेके लिये किसी भिन्न कारणकी आवश्यकता नही है। किन्तु जिन कारणोसे ज्ञान उत्पन्न हुआ है उन्ही कारणोसे ज्ञानकी प्रमाणता (सत्यता) का भी ज्ञान हो जाता है। मीमा-सकोके अनुसार पहिले सब ज्ञान प्रमाणरूप ही उत्पन्न होते हैं। बादमे यदि किसी ज्ञानमें कोई बाधक कारण आ जावे अथवा ज्ञानकी उत्पादक इन्द्रियमे दोषका ज्ञान हो जावे, तो वह ज्ञान अप्रमाण हो जाता है। इसी प्रकार विपर्यय ज्ञानके विषयमे भी मीमासकोका विशिष्ट मत है। जहाँ 'शुक्तिकाया इद रजतम्' शुक्तिमे रजतका ज्ञान होता है वहाँ एक ज्ञान नही है, किन्तु दो ज्ञान है। एक ज्ञान तो इद रूप अर्थात् वर्तमान पदार्थका और दूसरा ज्ञान पहिले देखी हुई रजतका। पहिला ज्ञान प्रत्यक्ष है और दूसरा ज्ञान स्मृति। दोनो ज्ञान पृथक्-पृथक् हैं, किन्तु भ्रमवश दोनोमे भेदका ज्ञान न होनेसे शीपमे चाँदीका ज्ञान हो जाता है। यथार्थमे पहिले देखी हुई चाँदीकी स्मृति ठीक-ठीक नही होती है। अर्थात् भ्रान्तिके

कारण स्मृति चुरा ली जाती है। अत विपर्यय ज्ञानको स्मृति प्रमोष कहते हैं।

वेदान्तदर्शन

ब्रह्मसूत्रके रचयिता बादरायण वेदान्तदर्शनके प्रमुख आचार्य है। यथार्थमे वेदोके अन्तमे जिन शास्त्रोकी रचना हुई उनका नाम वेदान्त है। वेदोके अन्तमे जो शास्त्र रचे गये उनको उपनिषद् भी कहते हैं। उपनिषद् शब्द उप तथा नि उपसर्ग पूर्वक षद् धातुसे बना है। षद्का अर्थ है बैठना, उपका अर्थ है निकट। वैदिक ऋषि अपने निकट बैठे हुये शिष्योको अध्यात्मविद्याके गूढतम रहस्योका उपदेश देते थे। उन उपदेशोका जिन-ग्रन्थोमे वर्णन है उनको 'उपनिषद्' नामसे कहते हैं। उपनिषद्का दूसरा नाम वेदान्त है। बादरायणने ब्रह्मसूत्रमे सम्पूर्ण उपनिषदोका सार सगृहीत किया है। अत ब्रह्मसूत्रका दूसरा नाम वेदान्त सूत्र भी है।

ब्रह्मसूत्रमे चार अध्याय है तथा प्रत्येक अध्यायमे चार पाद है। ब्रह्मसूत्रपर शकर, भास्कर, रामानुज आदि अनेक आचार्योने भाष्यकी रचनाकी है। प्रत्येक आचार्यने भिन्न-भिन्न रूपमे ब्रह्मसूत्रके सूत्रोका अर्थ लगाया है। शकराचार्यने अपने भाष्यमे अद्वैत ब्रह्मकी सिद्धि की है। शकरका मत अद्वैत वेदान्तके नामसे प्रसिद्ध है। ससारके सब पदार्थ मायिक है अर्थात् मायाके कारण ही उनकी सत्ता प्रतीत होती है। जब तक ब्रह्मका ज्ञान नही होता है तभी तक ससारकी सत्ता है। जैसे किसी पुरुषको रस्सीमे सर्पका ज्ञान हो जाता है, किन्तु वह ज्ञान तभी तक रहता है जब तक कि ,यह रस्सी है, सर्प नही' इस प्रकारका सम्यग्ज्ञान नही होता। जिस प्रकार सर्पकी कल्पित सत्ता सम्यग्ज्ञान न होने तक ही रहती है, उसी प्रकार ब्रह्म ज्ञान न होने तक ही ससारकी सत्ता है और ब्रह्मज्ञान होते ही यह जीव अपनी पृथक् सत्ताको खोकर ब्रह्ममे मिल जाता है। नाना जीवो तथा ईश्वरकी सत्ता भी मायाके कारण ही है। यथार्थमे एक ब्रह्म ही सत्य है। सक्षेपमे यही शंकरका मत है।

रामानुजका मत विशिष्टाद्वैतके नामसे प्रसिद्ध है। रामानुजके अनुसार नाना जीवोकी ब्रह्मसे पृथक् सत्ता है। मुक्ति अवस्थामे भी यद्यपि जीव ब्रह्ममे मिल जाता है फिर भी अपने अस्तित्वको खो नही देता है। किन्तु उसका पृथक् अस्तित्व बना रहता है। ससारके पदार्थ भी मिथ्या नही हैं, उनकी भी सत्ता वास्तविक है। जगत्की सृष्टि करने वाला ईश्वर भी सत्य है। इस प्रकार ब्रह्म अकेला नही है किन्तु ईश्वर और नानाजीव

विशिष्ट है। इसलिये इस सिद्धान्तका नाम विशिष्टाद्वैत है। इस प्रकार वेदान्तदर्शनके दो प्रमुख मतोका यहाँ संक्षिप्त विवेचन किया गया है।

चार्वाकदर्शन

चार्वाकका कहना है कि न कोई तीर्थंकर प्रमाण है, न वेद प्रमाण है और न तर्क प्रमाण है। किसी अर्थको तर्कके द्वारा सिद्ध नही किया जा सकता। क्योकि उसी विषयमे विरुद्ध युक्ति भी पायी जाती है। भावना आदि नाना अर्थोका प्रतिपादन करनेके कारण श्रुति भी प्रमाण नही है। ऐसा कोई मुनि (सर्वज्ञ) भी नही है जिसके वचनको प्रमाण माना जाय। धर्म कोई वास्तविक तत्त्व नही है। जिस मार्गका अनुसरण महाजन करते है वही मार्ग ठीक है[१]।

चार्वाकदर्शनके प्रवर्तक वृहस्पति माने जाते है। इस दर्शनका दूसरा नाम लोकायत भी है। चार्वाक पुण्य, पाप, आत्मा, मोक्ष, परलोक, स्वर्ग, नरक आदि कुछ भी नही मानते हैं। चार पुरुषार्थोमेसे अर्थ और काम ही उनके जीवनका चरम लक्ष्य है। वर्तमान समयमे अधिकाश लोग चार्वाक ही हैं। चार्वाकको वर्तमानमे भौतिकवादी कहते है।

चार्वाकके जीवनका लक्ष्य है—

यावज्जीवेत् सुखं जीवेत् ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्।
भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः॥

जवतक जीओ सुखपूर्वक जीओ। यदि सुखपूर्वक जीनेके साधन न हो तो ऋण लेकर घृत, दूध आदि खाओ-पीओ। अगले जन्ममे ऋण चुकानेकी चिन्ता करना भी व्यर्थ है, क्योकि मृत्युके उपरान्त शरीरके भस्मीभूत हो जानेपर जीवका पुनर्जन्म नही होता है। और पुनर्जन्मके अभावमे अगले जन्ममे ऋण चुकानेका प्रश्न ही नही है।

चार्वाकमतमे शरीरसे पृथक् कोई आत्मा नही मानी गई है। पृथिवी, अप्, तेज और वायु इन चार भूतोके परस्परमे मिलनेसे एक विशेष शक्ति की उत्पत्ति होती है, इसी शक्तिका नाम आत्मा है। यह शक्ति शरीरके साथ ही उत्पन्न होती है और शरीरके साथ ही नष्ट हो जाती है। जिस-प्रकार महुआ आदि पदार्थोके द्वारा एक विलक्षण मदिराशक्तिकी उत्पत्ति होती है, उसीप्रकार पृथिवी आदि भूतोके द्वारा एक विलक्षण चैतन्य-

---

१ तर्कोऽप्रतिष्ठ. श्रुतयो विभिन्ना नैको मुनिर्यस्य वच. प्रमाणम्।
धर्मस्य तत्त्वं निहितंगुहाया महाजनो येन गत. स पन्था।

शक्तिकी उत्पत्ति होती है। एक जन्मसे दूसरे जन्ममे जानेवाला कोई नित्य आत्मा नही है।

चार्वाक केवल प्रत्यक्षको ही प्रमाण मानते है। जिस वस्तुका ज्ञान चक्षु आदि इन्द्रियोसे होता है वही ज्ञान सत्य है। चार्वाकोके अनुसार अनुमान प्रमाण नही है। अनुमानकी प्रमाणता व्याप्तिज्ञानके ऊपर निर्भर है। 'जहाँ-जहाँ धूम है वहाँ-वहाँ अग्नि है' इस प्रकारके ज्ञानको व्याप्तिज्ञान कहते हैं। किन्तु यह सभव नही है कि ससारके समस्त धूम और समस्त अग्निका ज्ञान प्रत्यक्षसे हो जाय। अत सर्वदेशावछिन्न और सर्वकालावच्छिन्न व्याप्तिज्ञान न हो सकनेके कारण अनुमानमे प्रमाणता सभव नही है।

चार्वाकदर्शनके अनुसार धर्म भी कोई तत्त्व नही है। जब परलोकमे जानेवाला कोई आत्मा ही नही है तो धर्म किसके साथ जायगा। धर्म क्या है इस बातको समझना भी कठिन है। जीवनका चरम लक्ष्य है ऐहिक सुखोकी प्राप्ति। अर्थके द्वारा कामकी प्राप्ति करनेमे ही जीवनकी सफलता है। नानाप्रकारके कायक्लेश आदिके द्वारा धर्मके चक्करमे पडे रहना जीवनको नष्ट करना है। जब कोई आत्मा नही है तो सर्वज्ञ या ईश्वरकी सभावना इस मतमे हो ही नही सकती। इसप्रकार चार्वाकदर्शन भौतिकवादी दर्शन है। सक्षेपमे चार्वाकदर्शनके ये ही मुख्य सिद्धान्त है।

सुचारुरूपसे समीक्षा करनेपर चार्वाकदर्शनके उक्त सिद्धान्त भी युक्तिसगत प्रतीत नही होते है। चार्वाकका यह कहना कि कोई सर्वज्ञ नही है तथा प्रत्यक्षके अतिरिक्त कोई प्रमाण नही है, प्रत्यक्षसे सिद्ध नही होता हैं। क्योकि सर्वज्ञ तथा अनुमान आदि प्रमाण प्रत्यक्षके विषय नही हैं। ऐसा होनेपर भी यदि प्रत्यक्षसे सर्वज्ञ तथा अनुमान आदि प्रमाणोके अभावका ज्ञान होता है तो बृहस्पति आदिके प्रत्यक्ष तथा उसके विषयके अभावका ज्ञान भी हमारे प्रत्यक्षसे होना चाहिये। क्योकि बृहस्पतिका प्रत्यक्ष भी हमारे प्रत्यक्षका विषय नही है।

अनुमान प्रमाणसे भी सर्वज्ञ तथा अन्य प्रमाणोका अभाव सिद्ध नही हो सकता है। क्योकि चार्वाक अनुमानको प्रमाण ही नही मानते है। चार्वाक यदि नैयायिक आदिके द्वारा माने गये अनुमानसे सर्वज्ञ तथा अन्य प्रमाणोका अभाव सिद्ध करेंगे तो यह प्रश्न उपस्थित होगा कि नैयायिकद्वारा माना गया अनुमान प्रमाणसिद्ध है या नही। यदि प्रमाणसिद्ध है तो चार्वाकको भी अनुमान प्रमाण मानना पडेगा। जो वस्तु प्रमाणसे सिद्ध होती है वह सबको मानना पडती है। चार्वाक प्रत्यक्षको भी इसी-

लिए प्रमाण मानता है कि वह प्रमाणसिद्ध है। यदि नैयायिक आदिके द्वारा माना गया अनुमान प्रमाणसिद्ध नही है तो अनुमान प्रमाण ही नही हो सकता है, तब उसके द्वारा सर्वज्ञ आदिका अभाव करना नितान्त असभव है। चार्वाक यदि प्रत्यक्ष प्रमाणके द्वारा ससारके पुरुषोका ज्ञान करके यह जान लेता है कि कोई पुरुष सर्वज्ञ नही है, तो इस प्रकार जानने वाला स्वय सर्वज्ञ हो जायगा। ससारके सब पुरुषोका ज्ञान कर लेना सर्वज्ञका ही काम है।

एक मत तत्त्वोपप्लववादीके नामसे प्रसिद्ध है। तत्त्वोपप्लववादीका अर्थ है कि जो ससारके किसी भी तत्त्वको नही मानता है, और प्रमाण, प्रमेय आदि समस्त तत्त्वोका निराकरण करता है। इस मतके अनुसार ससारके सब तत्त्व मिथ्या हैं। किसी भी तत्त्वकी सत्ता वास्तविक नही है। विचार करने पर तत्त्वोपप्लववादीका मत भी असगत प्रतीत होता है। जब कि तत्त्वोपप्लववादी किसी प्रमाणको नही मानता है, तो वह समस्त तत्त्वोका अभाव किस प्रमाणसे सिद्ध करेगा। अर्थात् उसके यहाँ सब तत्त्वोके अभाव-को सिद्ध करने वाला कोई प्रमाण ही नही है। यदि दूसरोके द्वारा अभि-मत प्रत्यक्ष आदि प्रमाणोसे तत्त्वोका अभाव किया जायगा, तो चार्वाकके समान यहाँ भी वही प्रश्न उपस्थित होता है कि दूसरोके द्वारा अभिमत प्रत्यक्षादि प्रमाण सम्यक् है या मिथ्या। यदि सम्यक् है तो तत्त्वोपप्लव वादीको भी उनका सद्भाव मानना पडेगा, और मिथ्या हैं तो मिथ्या प्रमाणोके द्वारा सब तत्त्वोका अभाव सिद्ध करना त्रिकालमे भी सभव नही है। इस प्रकार तत्त्वोपप्लववादीका मत भी असमीचीन ही है।

एकमत वैनयिक भी है। इस मतके अनुसार कपिल, सुगत आदि सब सर्वज्ञ हैं, सब देवता समान हैं, सबकी समान रूपसे विनय करना आव-श्यक है। किन्तु कपिल आदिके द्वारा मानी गई तत्त्वव्यवस्थाको देखने पर यह भलीभाँति प्रतीत होता है कि परस्परमें विरुद्ध अर्थका प्रतिपादन करनेके कारण न तो सब सर्वज्ञ हो सकते है। और न उनमेसे कोई एक भी।

मीमांसकोका कहना है कि कोई पुरुष सर्वज्ञ नही हो सकता है। क्योकि वह बोलता है, इन्द्रियोके द्वारा ज्ञान प्राप्त करता है, इच्छा वाला है, पुरुष है, इत्यादि। इस विषयमे जैनोका मत है कि जो पुरुष इस प्रकार-का है वह निश्चयसे सर्वज्ञ नही हो सकता है, किन्तु जिसको हम सर्वज्ञ मानते हैं, उसमे उक्त बाते न होकर कुछ विशिष्ट बाते पायी जाती हैं।

यद्यपि सर्वज्ञ बोलता है, किन्तु उसका बोलना शास्त्र और आगमके अनुसार होता है। वक्तृत्व और सर्वज्ञत्वमें कोई विरोध नही है। जो व्यक्ति जितना अधिक ज्ञानवाला होगा, वह उतना ही अच्छा बोल सकता है। सर्वज्ञका ज्ञान इन्द्रियजन्य नही है, किन्तु अतीन्द्रिय है। मोहनीयका अभाव होनेसे उसमे इच्छाका भी अभाव है। यद्यपि सर्वज्ञ पुरुष है, परन्तु वह साधारण पुरुष न होकर रागादिदोषोसे रहित एक विशिष्ट पुरुष है। जो पुरुष इस प्रकारका होगा उसके सर्वज्ञ होनेमे कोई बाधा नही है। इसलिये ऐसा मानना ठीक नही है कि ससारमे न तो कोई सर्वज्ञ हो सकता है और न ससारके प्राणियोको ससारसे छूटनेका उपाय ही बतला सकता है। जो निर्दोष है वह सर्वज्ञ तथा मोक्षमार्गका उपदेशक अवश्य होता है और वही हमारा गुरु है। इसी बातको 'कश्चिदेव भवेद्गुरु' इस वाक्य द्वारा बतलाया गया है।

यहाँ 'भवेद्गुरु' एक पद है। 'क' तथा 'चिदेव' (चित् + एव) भी पृथक्-पृथक् पद है। 'क' का अर्थ है परमात्मा और चित्का अर्थ है चैतन्य। 'भवेद्गुरु' का अर्थ है—ससारी प्राणियोका गुरु। अर्थात् ज्ञानावरणादि चार घातिया कर्मोका क्षय हो जानेपर जो चैतन्य परमात्मा है वही ससारी प्राणियोका गुरु है। इसप्रकारके सर्वज्ञ और हितोपदेशी गुरुके सद्भावमे कोई भी बाधक प्रमाण नही है। क्योकि बाधक प्रमाणोका असभव अच्छी तरहसे निश्चित है।

यहाँ मीमासक कह सकता है कि सर्वज्ञका साधक कोई भी प्रमाण न होनेसे सर्वज्ञका सद्भाव सिद्ध नही हो सकता। अत जैनोका यह कहना कि बाधक प्रमाणोके अभावसे सर्वज्ञका सद्भाव सुनिश्चित है, ठीक नही है। सर्वज्ञके साधक प्रमाणोका अभाव निम्नप्रकार है—

प्रत्यक्षके द्वारा सर्वज्ञकी सिद्धि नही होती है, यह स्पष्ट ही है। क्योकि प्रत्यक्ष इन्द्रियोसे सम्बद्ध निकटवर्ती वर्तमान पदार्थको ही जानता है[1]। सर्वज्ञके साथ अविनाभावी किसी हेतुकी उपलब्धि न होनेसे अनुमानके द्वारा भी सर्वज्ञकी सिद्धि नही होती है। आगम दो प्रकार का है—नित्य और अनित्य। नित्य आगम (वेद) से सर्वज्ञकी सिद्धि नही हो सकती। क्योकि उसमे कर्मकाण्डका ही वर्णन है। वेदमे भी जहाँ सर्वज्ञ आदि शब्द आते है वे अर्थवादरूप है। अर्थात् वे सर्वज्ञरूप अर्थको न कहकर यज्ञ करनेवालेकी स्तुतिपरक है। वेद अनादि है और सर्वज्ञ सादि है। इसलिये

१. सम्बद्ध वर्तमानं च गृह्यते चक्षुरादिना।

भी अनादि वेदके द्वारा सादि सर्वज्ञका कथन संभव नही है। अनित्य आगम भी दो प्रकार का है--- सर्वज्ञप्रणीत और इतरप्रणीत। यदि सर्वज्ञ-प्रणीत आगमसे सर्वज्ञकी सिद्धि मानी जाय तो इसमे अन्योन्याश्रय दोष आता है। सर्वज्ञसिद्धि होनेपर सर्वज्ञप्रणीत आगमकी सिद्धि हो और सर्वज्ञ-प्रणीत आगमके सिद्ध होनेपर सर्वज्ञकी सिद्धि हो। असर्वज्ञप्रणीत आगम तो प्रमाण ही नही है, तब उसके द्वारा सर्वज्ञकी सिद्धि कैसे हो सकती है। उपमान प्रमाण भी सर्वज्ञकी सिद्धि नही करता है। क्योंकि सर्वज्ञके सदृश कोई दूसरा अर्थ उपलब्ध नही है, जिसके सादृश्यसे सर्वज्ञका ज्ञान हो सके। जैसे कि गायके सादृश्यसे गवयका ज्ञान होता है।

अर्थापत्ति प्रमाणसे भी सर्वज्ञकी सिद्धि नही होती है। क्योकि कोई ऐसा अर्थ उपलब्ध नही है जो सर्वज्ञके विना न हो सके। धर्मादिका उपदेश तो सर्वज्ञत्वके विना भी धन, ख्यातिलाभ आदिकी इच्छासे हो सकता है। बुद्ध, महावीर आदिको वेदका ज्ञान न होनेसे उनका उपदेश मिथ्या है। वेदको जाननेवाले मनु आदिका उपदेश ही सम्यक् है।

प्रत्यक्षमे ऐसा अतिशय नही हो सकता है कि वह ससारके सब पदार्थो-को युगपत् जानने लगे। जहाँ भी अतिशय होता है वहाँ अपने विषयमे ही अतिशय देखा गया है, विपयान्तरमे नही। चक्षुमे ऐसा अतिशय तो हो सकता है कि वह किसी दूरवर्ती तथा सूक्ष्म पदार्थको देखने लगे, किन्तु ऐसा अतिशय नही हो सकता कि चक्षुके द्वारा शब्द सुने जा सकें अथवा श्रोत्रके द्वारा रूपका ज्ञान हो सके। जो व्याकरणका विद्वान् है वह सूक्ष्म-रीतिसे शब्दकी शुद्धाशुद्धिका ही ज्ञान कर सकता है, न कि ज्योतिष शास्त्रके सिद्धान्तोका। जो व्यक्ति आकाशमे दश हाथ ऊपर उछल सकता है वह सैकडो प्रयत्न करनेपर भी एक योजन ऊपर नही उछल सकता। इसप्रकार प्रत्यक्षादि कोई भी प्रमाण सर्वज्ञका साधक नही है।

मीमासकका उक्त कथन युक्तिसगत नही है। जबतक सर्वज्ञका निरा-करण नही किया जाता है तबतक सर्वज्ञके साधक प्रमाणोका अभाव बतलाना ठीक नही है। सर्वज्ञके विपयमे कोई भी बाधक प्रमाण न होनेसे सर्वज्ञका सद्भाव मानना ही श्रेयस्कर है। प्रत्यक्षादिका सद्भाव भी इसी कारण माना गया है कि ऐसा माननेमे कोई बाधक प्रमाण नही है। यही बात सर्वज्ञके विपयमे भी है। यदि बाधक प्रमाणोका अभाव होनेपर भी सर्वज्ञकी सत्ता न मानी जाय तो प्रत्यक्षादिकी सत्ता भी नही मानना चाहिये।

शका—सर्वज्ञके विषयमे विद्यमान पदार्थोको जाननेवाले प्रत्यक्षादि पाँच प्रमाणोकी प्रवृत्ति न होनेसे सर्वज्ञकी सत्ताग्राहक प्रमाणका अभाव ही सर्वज्ञका बाधक प्रमाण है।

उत्तर—सर्वज्ञकी सत्ताग्राहक प्रमाणका अभाव केवल मीमासकके लिए है या सबके लिए है। यदि मीमांसक लिए है तो उसके लिए तो अन्य वस्तुओंकी सत्ताग्राहक प्रमाणका भी अभाव संभव है। दूसरोंके चित्तोमें क्या-क्या व्यापार हो रहा है, इस बातको भी मीमांसक नही जानते है। अत मीमांसको किसी वस्तुका ज्ञान न होनेसे उसका अभाव बतलाना कहाँ तक युक्तिसगत है। समस्त पुरुषोके लिए सर्वज्ञकी सत्ताग्राहक प्रमाणका अभाव बतलाना भी उचित नही है। क्योकि समस्त पुरुषोंका ज्ञान करना असभव है। और यदि मीमांसकने सबका ज्ञान कर लिया है तो वही सर्वज्ञ हो गया, फिर सर्वज्ञका निराकरण करनेसे क्या लाभ है।

मीमासक अभाव प्रमाणसे सर्वज्ञका अभाव सिद्ध करते हैं। यदि सर्वज्ञ होता तो उसको उपलब्ध होना चाहिए। यत सर्वज्ञ उपलब्ध नही होता है अत सर्वज्ञका अभाव अनुपलब्धि प्रमाणसे सिद्ध है।

किन्तु मीमासका उक्त कथन भी असगत ही है। अभाव प्रमाणकी प्रवृत्ति कहाँ होती है इस विषयमे स्वय मीमांसकोने कहा है—

गृहीत्वा वस्तुसद्भावं स्मृत्वा प्रतियोगिनम्।
मानस नास्तिताज्ञानं जायतेऽक्षानपेक्षया ॥

जिस स्थानमे किसी वस्तुका अभाव करना हो पहिले उस स्थानका ज्ञान आवश्यक है। जिस वस्तुका अभाव किया जाता है उसको प्रतियोगी कहते हैं। अभाव सिद्ध करते समय प्रतियोगीका स्मरण होना भी आवश्यक है। तब इन्द्रियोकी अपेक्षाके विना मानसिक अभाव-ज्ञान होता है। इस कक्षमे घट नही है, इस प्रकारका अभाव-ज्ञान तभी सभव है जब पूरे कक्षका ज्ञान हो और घटका स्मरण हो। पर क्या सर्वज्ञाभावके विषयमे ऐसा सभव है। अर्थात् नही है। सर्वज्ञका अभाव तीनो कालो और तीनो लोकों मे करना है। किन्तु असर्वज्ञको तीनो कालो और तीनो लोकोका ग्रहण किसी भी प्रकार सभव नही है। यदि कोई तीनो कालो और तीनो लोकोका ग्रहण करता है तो वही सर्वज्ञ है। सर्वज्ञके अभावमे मीमांसकको सर्वज्ञका स्मरण भी सभव नही है। तब मीमासक अनुपलब्धि प्रमाणसे सर्वज्ञका अभाव कैसे कर सकता है।

शंका—जैन आदिके द्वारा सिद्ध सर्वज्ञका स्मरण करके सर्वज्ञका अभाव करनेमे क्या दोष है ?

उत्तर—परके द्वारा सिद्ध सर्वज्ञ प्रमाण है या नही। यदि प्रमाण है तो प्रमाणसिद्ध होनेसे मीमांसक को भी सर्वज्ञ मानना पडेगा। यदि परके द्वारा सिद्ध सर्वज्ञ प्रमाण नही है, तो वह न तो परको सिद्ध हो सकता है और न मीमांसक उसका स्मरण करके सर्वज्ञका अभाव सिद्ध कर सकता है।

शंका—जैन एकान्तका निषेध करके अनेकान्तकी सिद्धि कैसे करते हैं ? जिस प्रकार जैन दूसरे मतमे सिद्ध एकान्तका स्मरण करके एकान्तका निषेध करते है, उसी प्रकार सर्वज्ञका निषेध क्यो सभव नही है ?

उत्तर—अनन्तधर्मात्मक वस्तुकी अबाधित प्रतीति होनेपर एकान्तका निषेध करनेमें कौनसा दोष है। अनन्तधर्मात्मक वस्तुका ज्ञान स्वय यह सिद्ध करता है कि वस्तु एकान्तरूप या एकधर्मात्मक नही है। इसी प्रकार सर्वज्ञका निषेध भी तभी हो सकता है जब सब पुरुषोमें असर्वज्ञत्वका ज्ञान हो। किन्तु 'सब पुरुष असर्वज्ञ हैं', ऐसा ज्ञान सभव न होनेसे एकान्तके निषेधका दृष्टान्त यहाँ घटित नही होता है। इस प्रकार सर्वज्ञका बाधक कोई प्रमाण न होनेसे सर्वज्ञका सद्भाव मानना युक्तिसगत है।

शका—सर्वज्ञका न कोई साधक प्रमाण है और न बाधक। इसलिये सर्वज्ञके विषयमे सशय होना स्वाभाविक है।

उत्तर—परस्पर विरोधी दोनो बातें एक ही स्थानमे सभव नही है। जिस प्रकार किसी वस्तुके विषयमे साधक और बाधक प्रमाण एक साथ नही हो सकते हैं, उसी प्रकार सर्वज्ञके विषयमे भी साधक प्रमाणोंका अभाव और बाधक प्रमाणोका अभाव एक साथ नही हो सकता है। किसी वस्तुके साधक प्रमाण होनेसे उसकी सत्तामे और बाधक प्रमाण होनेसे उसकी असत्तामे कोई विवाद नही रहता है। तथा साधक प्रमाणका निर्णय न होनेसे वस्तुकी सत्तामे और बाधक प्रमाणका निर्णय न होनेसे वस्तुकी असत्तामे संशय उत्पन्न होता है। किन्तु ऐसा सभव नही है कि किसी वस्तुके विषयमे साधक-बाधक दोनो प्रमाणोका सद्भाव अथवा साधक-बाधक दोनो प्रमाणोंका अभाव हो। सर्वज्ञके विषयमे भी साधक-बाधक दोनों प्रमाणोंका अभाव सभव न होनेसे सशय मानना ठीक नहीं हैं। जब सर्वज्ञके विषयमे बाधक प्रमाणोका अभाव सुनिश्चित है, तब वहाँ साधक प्रमाणोका अभाव कैसे हो सकता है। क्योकि दोनो बातोमे परस्परमें विरोध होनेसे एकके अभावमें दूसरेका सद्भाव सुनिश्चित है।

इसलिये ससारी प्राणियोंका जो गुरु या स्वामी है, उसको सर्वज्ञ मानने-मे किसी प्रकारका सशय या विरोध नही है। सर्वज्ञका स्वभाव समस्त पदार्थोको जाननेका है, इस स्वभावको छोडकर अन्य कोई दूसरा (अज्ञान-रूप) स्वभाव सर्वज्ञका नही है। ससारका ऐसा कोई भी पदार्थ नही है जिसको सर्वज्ञ न जानता हो।

शका—यह कैसे जाना कि सर्वज्ञका स्वभाव समस्त पदार्थोको जानने-का है ?

उत्तर—इस बातको तो स्वय मीमासक भी मानते है कि आत्माका स्वभाव समस्त पदार्थोको जाननेका है। वेदके द्वारा भूत, भविष्यत्, वर्त-मान, सूक्ष्म एव दूरवर्ती पदार्थोका ज्ञान होता है, ऐसा मीमासकोका मत है। व्याप्तिज्ञानके द्वारा भी जिन वस्तुओमे व्याप्ति (अविनाभाव) है उन सब पदार्थोका ज्ञान होता है। जैसे धूम और वह्निमे व्याप्तिज्ञान हो जानेसे ससारके सब धूम और वह्निका ज्ञान हो जाता है। 'जहाँ जहाँ धूम होता है वहाँ वहाँ वह्नि होती है और जहाँ वह्नि नही होती है वहाँ धूम नही होता है', इस प्रकारके ज्ञानका नाम व्याप्तिज्ञान है। अत· यह बात सु-निश्चित है कि आत्माका स्वभाव समस्त पदार्थोको जाननेका है।

शका—यदि आत्माका स्वभाव समस्त पदार्थोको जाननेका है तो सबको सब पदार्थोका ज्ञान न होकर कुछ ही पदार्थोका ज्ञान क्यो होता है ?

उत्तर—सबको सब पदार्थोका ज्ञान नही होता है, इसका कारण ज्ञाना-वरण कर्मका उदय है। ज्ञानावरण कर्मका स्वभाव ज्ञानके आवरण करनेका है। जितने अशमे ज्ञानावरण कर्मका क्षयोपशम होता है उतने ही अशमे पदार्थोका ज्ञान आत्माको होता है। जैसे मदिरा पीनेसे चेतना शक्ति कुण्ठित हो जाती है, इस कारण मदिरा पीनेवाले व्यक्तिको स्वय अपने विषयमे भी सुध नही रहती है, उसी प्रकार ज्ञानावरण कर्मके सम्बन्धसे जीवकी ज्ञान-शक्ति तिरोहित हो जाती है। और जब ज्ञानावरण कर्मका पूर्ण क्षय हो जाता है तब यह आत्मा ससारके समस्त पदार्थोको प्रत्यक्ष जानने लगता है।

शका—ज्ञानावरण कर्मसे रहित आत्मा भी निकटवर्ती वर्तमान पदार्थोका ही पूरा ज्ञान कर सकता है, न कि सूक्ष्म, दूरवर्ती आदि पदार्थो का।

उत्तर—निकटता ज्ञानका कारण नही है, और दूरपना अज्ञानका कारण नही है। निकटता होनेपर भी पदार्थोका ज्ञान नही होता है, जैसे

आँखमे लगे हुये अञ्जनका, और दूरपना होनेपर भी पदार्थोंका ज्ञान हो जाता है, जैसे चन्द्रमा, सूर्य आदि का।

जब आत्माका स्वभाव समस्त पदार्थोंको जाननेका है, तो प्रतिबन्ध (ज्ञानावरण) के दूर हो जानेपर वह समस्त पदार्थोंको जानेगा ही। जैसे अग्निका स्वभाव जलानेका है तो अग्निकी शक्तिमे कोई प्रतिबन्ध न होनेपर वह समस्त पदार्थोंको जलायेगी ही। जब तक ज्ञानावरण कर्मका पूर्ण क्षय नही होता है तभी तक पदार्थोंको जाननेमें इन्द्रिय आदि पर-पदार्थोंकी आवश्यकता रहती है, और ज्ञानावरण कर्मका पूर्ण क्षय हो जाने-पर इन्द्रिय आदिकी अपेक्षा नही रहती है। जैसे चक्षुके द्वारा पदार्थोंको देखनेमे प्रकाशकी आवश्यकता होती है, किन्तु चक्षुमे एक विशेप अञ्जन-के लगा लेनेसे अन्धेरेमे भी पदार्थ दिख जाते है, तथा पृथिवीके अन्दर गडे हुये पदार्थोंका भी चाक्षुष ज्ञान हो जाता है।

शका— अवधिज्ञान और मन पर्ययज्ञानमे भी इन्द्रिय आदि परपदार्थों-की आवश्यकता नही होती है, फिर भी वहाँ ज्ञानावरणका पूर्ण क्षय नही होता है, किन्तु एकदेश ही क्षय होता है।

उत्तर—अवधिज्ञान और मन पर्ययज्ञानमे इन्द्रिय आदिकी अपेक्षा नही होती है। इसका कारण यह है कि ये दोनो ज्ञान अवधिज्ञानावरण तथा मन पर्ययज्ञानावरणके क्षयोपशमसे उत्पन्न होते है और अपने विषयको केवलज्ञानकी तरह ही पूर्णरूपसे प्रत्यक्ष जानते है। मतिज्ञान और श्रुतज्ञान-मे यह वात नही है। ये दोनो ज्ञान मतिज्ञानावरण तथा श्रुतज्ञानावरणके क्षयोपशमसे उत्पन्न होते है और अपने विषयको एकदेशसे जानते है, पूर्ण-रूपसे नही। पदार्थोंको पूर्णरूपसे प्रत्यक्ष जाननेके कारण अवधि, मन पर्यय और केवलज्ञान ये तीन ज्ञान प्रत्यक्ष है, और पदार्थोंको एकदेशसे जाननेके कारण मति और श्रुत ये दो ज्ञान परोक्ष है।

इस प्रकार सर्वज्ञको मानने वाले बौद्ध, साख्य आदि सम्प्रदायोमे पर-स्परमे विरोध होनेके कारण बुद्ध, कपिल आदि न तो सव ही सर्वज्ञ हो सकते है और न कोई एक ही। क्योकि किसी एकको सर्वज्ञ माननेमे और दूसरोको सर्वज्ञ न माननेमे कोई युक्ति नही है। सर्वज्ञको न माननेवाले मीमासक, चार्वाक आदि सम्प्रदाय भी, परस्परमे विरोध होनेके कारण युक्तिसगत नही हैं। इसलिये अर्हन्त भगवान् ही दोपो और आवरणोकी अत्यन्त हानि होनेसे और समस्त पदार्थोंको प्रत्यक्ष जाननेके कारण ससारी प्राणियोके प्रभु हैं, और गृद्धपिच्छ आदि सूत्रकारो द्वारा उन्हीकी स्तुति की

गयी है, जो कर्मोके भेत्ता है, सब पदार्थोके ज्ञाता है और मोक्षमार्गके नेता है।

प्रश्न—भगवान् अर्हन्तमे दोप और आवरणकी पूर्ण हानि हो जाती है, इस बातका क्या प्रमाण है ?

उत्तर—

दोषावरणयोर्हानिर्निश्शेषास्त्यतिशायनात् ।
क्वचिद्यथा स्वहेतुभ्यो बहिरन्तर्मलक्षयः ॥४॥

किसी पुरुष-विशेपमे दोष और आवरणकी पूर्ण हानि हो जाती है क्योकि दोष और आवरणकी हानिमे अतिशय देखा जाता है। जैसे खान-से निकाले हुए सोनेमे कीट आदि बहिरङ्ग मल और कालिमा आदि अन्त-रङ्ग मल रहता है, किन्तु अग्निमे पुटपाक आदि कारणोके द्वारा सोनेमे दोनो प्रकारके मलोका अत्यन्त नाश हो जाता है।

कर्म दो प्रकारके होते है—द्रव्यकर्म और भावकर्म। द्रव्यकर्मके कार्य अज्ञान आदि जो भावकर्म हैं उन्हीका नाम दोष है और भावकर्मके कारण ज्ञानावरण आदि जो द्रव्यकर्म हैं उनको आवरण कहते है। दोष और आवरणकी हानिमे प्रकर्ष या अतिशय देखा जाता है। अर्थात् सब प्राणियो-मे दोष और आवरणकी हानि एकसी नही रहती है, किन्तु तरतमरूपसे रहती है। एक प्राणीमे सबसे कम हानि है, दूसरेमे उससे अधिक हानि है, तीसरेमे उससे भी अधिक हानि है, इस प्रकार दोष और आवरणकी हानि-का क्रम वहाँ समाप्त होता है जहाँ हानि अपनी चरम सीमापर पहुच जाती है, अर्थात् जहाँ पूर्ण हानि हो जाती है। जैसे एक प्राणीमे एक प्रतिशत दोष और आवरणकी हानि है, दूसरेमे दो प्रतिशत हानि है, तीसरेमे तीन प्रतिशत हानि है, इस प्रकार बढते-बढते किसी पुरुषमे शत प्रतिशत हानि भी हो सकती है। यही हानिकी चरम सीमा है। खानसे जो सोना निकलता है उसमे कीट आदि मल रहता है, इसीलिये उसको कनकपाषाण कहते हैं। जब कीट आदि मलको दूर करनेके लिये सोनेको अग्निमे पुटपाक (क्रियाविशेष)के द्वारा तपाया जाता है, तो क्रमश मल-की हानि होते-होते अन्तमे पूर्ण हानि हो जाती है, और सोना अपने शुद्ध रूपमे निकल आता है। यही बात दोष और आवरणकी हानिके विषयमे भी है।

शका—दोष और आवरणमे कार्यकारणभाव होनेसे आवरणकी हानि होनेपर दोपकी हानि अथवा दोपकी हानि होनेपर आवरणकी हानि स्वत.

सिद्ध हो जाती है, अत किसी एक की ही हानिको सिद्ध करना चाहिए था। दोनोकी हानि क्यो सिद्ध की गयी ?

उत्तर—दोप जीवका स्वभाव है और आवरण पुद्गलका स्वभाव है। दोप और आवरणमे परस्परमे कार्यकारण सम्बन्ध है, इस बातको बतलानेके लिए दोनोकी हानि सिद्ध की गयी है। यदि दोष और आवरणमेसे किसी एकको हानि सिद्धकी जाती तो दोप और आवरणमे कार्यकारण सम्बन्धका ज्ञान न होता। अत दोनोकी हानि बतलाना आवश्यक है।

जो लोग ऐसा कहते है कि आत्मा अमूर्तीक है और कर्म मूर्तीक, इसलिए मूर्तीक कर्मका अमूर्तीक आत्मापर आवरण नही हो सकता। उनका ऐसा कहना ठीक नही है। इस बातको सब जानते है कि मदिरा आदि मूर्तीक पदार्थके द्वारा भी अमूर्तीक मन या आत्मापर आवरण देखा जाता है। यदि ऐसा कहा जाय कि मदिरा के द्वारा इन्द्रियोपर आवरण होता है, आत्मापर नही, तो यह कहना भी ठीक नही है, क्योकि इन्द्रियाँ अचेतन हैं। जिस प्रकार जिस बोतलमे मदिरा रक्खी रहती है उसपर अचेतन होनेके कारण कोई आवरण नही देखा जाता, उसी प्रकार इन्द्रियोपर भी आवरण नही होना चाहिये। और इन्द्रियोपर आवरण न होनेसे मूर्च्छा आदि भी नही होना चाहिये। इसलिये यह मानना पड़ेगा कि मूर्तीक वस्तुका अमूर्तीक वस्तुपर आवरण होता है।

शका—दोप और आवरणकी पूर्ण हानि पत्थर आदिमे देखी जाती है। अतः मीमासकको यह अभीष्ट ही है कि कहीपर दोष और आवरणकी पूर्ण हानि हो जाती है।

उत्तर—पूर्वपक्षने हमारे अभिप्रायको ठीक तरहसे नही समझा है। हमे अर्हन्तमे दोष और आवरणका पूर्ण अभाव सिद्ध करना है। अभाव चार प्रकारका होता है—प्रागभाव, प्रध्वसाभाव, अन्योन्याभाव और अत्यन्ताभाव। उनमेसे अर्हन्तमे दोष और आवरणका प्रध्वसाभाव सिद्ध करना हमारा अभीष्ट है। विद्यमान वस्तुका नाश हो जाना प्रध्वसाभाव कहलाता है। जैसे विद्यमान घटका नष्ट हो जाना घटका प्रध्वसाभाव है। उसी प्रकार आत्मामें जो दोष और आवरण अनादिकालसे चले आ रहे है, उनका यदि नाश हो जाय तो वह दोष और आवरणका प्रध्वसाभाव कहलायगा। पत्थरमे तो दोष और आवरणका होना त्रिकालमे भी सभव नही है। अत पत्थरमें दोष और आवरणका प्रध्वसाभाव नही है, किन्तु अत्यन्ताभाव है। जो अभाव सदा रहता है वह अत्यन्ताभाव कहलाता है, जैसे पत्थरमे चेतनताका अभाव। किसी पुरुप विशेषमे आवरणका प्रध्वसा-

भाव सिद्ध करना हमारा अभीष्ट है। अत पत्थरमे दोष और आवरणकी पूर्ण हानि बतलाना ठीक नही है।

शका—यदि हानिमे अतिशय होनेके कारण दोष और आवरणकी पूर्ण हानि हो जाती है, तो किसी आत्मामे बुद्धिका भी पूर्ण नाश हो जाना चाहिये। क्योकि बुद्धिकी हानिमे भी अतिशय देखा जाता है। किसीमे अधिक बुद्धि है, किसीमे उससे कम बुद्धि है और अन्यमे उससे भी कम बुद्धि है। इस प्रकार बुद्धिकी हानिमे अतिशय पाया जाता है। यदि बुद्धिका अत्यन्त नाश नही होता है, तो फिर यह कहना भी ठीक नही है कि दोष और आवरणका अत्यन्त नाश हो जाता है।

उत्तर—बुद्धिकी हानिमे अतिशय पाया जाता है तो पृथिवी आदिमे बुद्धिकी भी सर्वथा हानि होती ही है। जब पृथिवीकायिक जीवने पृथिवीको शरीररूपसे ग्रहण किया तो चेतन जीवके सयोगसे पृथिवी भी चेतन हो गयी। पृथिवीमे चेतन जीवके सयोगसे बुद्धि भी मानना ही होगी। बादमे आयुकर्मके क्षय होनेपर जीवने पृथिवीकायको छोड दिया तो उस पृथिवीमेसे बुद्धिकी अत्यन्त हानि हो जानेसे बुद्धिमे भी पूर्ण हानि पायी ही जाती है। अत जहाँ हानिमें अतिशय होगा वहाँ उसकी अत्यन्त हानि नियमसे होगी।

शका—पृथिवीकायसे जीवके निकल जानेपर उसमे जीवके बुद्धि आदि गुणोका पूर्ण अभाव सिद्ध करना कठिन है। क्योकि बुद्धि आदि अदृश्य है और अदृश्य वस्तुका अभाव सिद्ध नही किया जा सकता है। 'यहाँ परमाणु नही है अथवा पिशाच नही है' ऐसा कहना ठीक नही है। क्योकि परमाणु आदि अदृश्य हैं। नही दिखनेपर भी उनकी सत्ता सभव है। इसी प्रकार 'इस पृथिवीकायमे बुद्धि नही रही' ऐसा कहना कठिन है।

उत्तर—यदि चेतनता या बुद्धिको अदृश्य होनेसे पृथिवीकायमे उसका अभाव नही माना जायगा तो किसी मनुष्यके मरनेपर उसमे भी चेतनताका अभाव मानना अनुचित होगा। अथवा वहाँ चेतनताके अभावमे सदेह रहेगा। ऐसी स्थितिमे उसकी दाहक्रिया करनेवाले मनुष्योको महान् पापका बन्ध होगा। अत यह कहना ठीक नही है कि अदृश्य होनेसे पृथिवीकायमे चेतनताका अभाव नही माना जा सकता। लोकमे भी रोग आदि अप्रत्यक्ष पदार्थोकी सर्वथा निवृत्ति देखी जाती है। इसलिए अदृश्य पदार्थकी निवृत्ति माननेमे कोई दोष नही है।

यदि ऐसा माना जाय कि जो अदृश्य और दूरवर्ती पदार्थ है उनका

अभाव सिद्ध नही हो सकता है, तो कृतक हेतुकी विनाशके साथ और धूम हेतुकी वह्निके साथ व्याप्ति भी सिद्ध नही हो सकती है। और ऐसा होनेपर मीमासकको स्वय अनिष्ट बात स्वीकार करना पडेगी अर्थात् व्याप्तिके अभावमे अनुमान प्रमाणका अभाव मानना पडेगा। जो कृतक होता है वह नाशवान होता है, और जो नाशवान नही होता वह कृतक भी नही होता है। जहाँ-जहाँ धूम होता है वहाँ-वहाँ वह्नि होती है, और जहाँ वह्नि नही होती है वहाँ धूम भी नहीं होता है, इस प्रकारके ज्ञानको व्याप्तिज्ञान कहते है। किन्तु जब दूरवर्ती पदार्थोके अभावका ज्ञान नही होगा तो, जो नाशवान नही है वह कृतक भी नही है, और जहाँ अग्नि नही है वहाँ धूम भी नही है, इस प्रकारके अभावका ज्ञान व्यतिरेकव्याप्तिमे नही होगा। और व्याप्तिज्ञान न होनेसे अनुमान प्रमाणका ही उच्छेद हो जायगा। इसलिए अदृश्य होनेपर भी पृथिवीकायमे चेतनताकी सर्वथा निवृत्ति मानना युक्तिसगत है। अत· यह सिद्ध हुआ कि जिस पदार्थकी हानिमे अतिशय पाया जाता है उसकी कहीपर अत्यन्त हानि हो जाती है। जैसे कि पृथिवीकायमे बुद्धिकी अत्यन्त हानि हो जाती है। इसी प्रकार दोष और आवरणकी हानिमे भी अतिशय पाया जाता है। अत उनकी भी किसी आत्मामे अत्यन्त हानि हो जाती है।

जब हम कहते है कि दोप और आवरणका किसी आत्मामे अत्यन्त क्षय हो जाता है, तो यहाँ क्षयका अर्थ है निवृत्ति। क्योकि सत् पदार्थका सर्वथा विनाश नही होता है। मणि या कनकपाषाणसे मलका पृथक् हो जाना ही मलका क्षय है। इसी प्रकार आत्मासे कर्मोका पृथक् हो जाना ही कर्मोका क्षय है। कर्मोके क्षयका यह अर्थ नही है कि कर्म सर्वथा नष्ट हो गये और कार्मण वर्गणाके रूपमे भी उनकी सत्ता नही रही। कर्म पुद्गलद्रव्यका पर्याय है और द्रव्यका कभी सर्वथा नाश नही होता है, केवल पर्याय बदलती रहती है। इसलिये जब कर्म आत्मासे पृथक् हो जाते है तब कर्मरूप पर्यायको छोड़ देते है, यही कर्मोका क्षय है। मणिका अपना शुद्ध स्वरूप पाना ही मलका क्षय है। इसी प्रकार आत्माकी केवलता ही कर्मकी विकलता है। अर्थात् कर्मोका क्षय हो जानेपर आत्मा अपने शुद्ध स्वरूपको प्राप्त कर लेती है और कर्मरूपसे परिणत कार्मण वर्गणाओकी सत्ता पौद्गलिकरूपमे बनी रहती है। इसीका नाम कर्मोका क्षय है।

शका—जिस प्रकार बुद्धिका नाश पर्यायरूपसे ही होता है, द्रव्यरूपसे नही, उसी प्रकार अज्ञान आदि दोषोंका नाश भी पर्यायरूपसे होनेके कारण दोप विशेपका नाश होनेपर भी दोष सामान्यका सद्भाव बना ही रहेगा।

उत्तर—उक्त शका ठीक नही है। आत्मामे जो मल है वह आगन्तुक है, और नाशके कारणोके मिलनेपर उसका पूर्ण नाश होना अवश्यभावी है। आत्माका परिणाम दो प्रकारका है—स्वाभाविक और आगन्तुक। अनन्त ज्ञान आदि जो आत्माका स्वरूप है वह स्वाभाविक परिणाम है, और कर्मके उदयसे होने वाला अज्ञान आदि आगन्तुक परिणाम है। यह आगन्तुक परिणाम आत्माका विरोधी है, इसलिए जब नाशके कारण मिल जाते है तो उसका नाश अवश्य हो जाता है। सम्यग्दर्शन आदि मिथ्या-दर्शन आदिके विरोधी है, क्योकि सम्यग्दर्शन आदिका प्रकर्ष होनेपर मिथ्या-दर्शन आदिका अपकर्ष देखा जाता है। जब सम्यग्दर्शनादिका पूर्ण प्रकर्ष हो जाता है तो मिथ्यादर्शनादिका पूर्ण क्षय भी नियमसे होता है। इसलिये ऐसा नही है कि एक दोषका क्षय होनेपर भी दूसरा दोष बना रहता है, किन्तु दोषोके विरोधी गुणोका प्रकर्ष होनेपर दोषोका सर्वथा अभाव निश्चितरूपसे हो जाता है।

शका—यह ठीक है कि किसी आत्मामे दोष और आवरणका सर्वथा अभाव हो जाता है। किन्तु उस आत्माको देश, काल और स्वभावसे विप्रकृष्ट पदार्थोका प्रत्यक्ष ज्ञान हो जाता है, यह बात समझमे नही आती। जिस चक्षुमे कोइ दोप नही है वह देश, काल और स्वभावसे विप्रकृष्ट पदार्थों-को नही जान सकती। ग्रहण तथा मेघ पटलके दूर होनेपर सूर्य भी अपने योग्य वर्तमान पदार्थोको ही प्रकाशित करता है। इसी प्रकार दोष और आवरणरहित आत्मा भी धर्म आदि सूक्ष्म पदार्थोको कैसे जान सकता है। किसी पुरुष द्वारा सम्पूर्ण पदार्थोका प्रत्यक्ष ज्ञान करनेमे मीमासकको कोई आपत्ति नही है, किन्तु धर्मका ज्ञान वेद द्वारा ही हो सकता है। वेदके अतिरिक्त किसी पुरुषमे ऐसी शक्ति नही है कि वह धर्मका ज्ञान कर सके। अर्थात् पुरुप सर्वज्ञ हो सकता है, धर्मज्ञ नही[1]।

इसके उत्तरमे आचार्य कहते है—

सूक्ष्मान्तरितदूरार्थाः प्रत्यक्षाः कस्यचिद्यथा।
अनुमेयत्वतोऽग्न्यादिरितिसर्वज्ञसंस्थितिः ॥५॥

देश, काल और स्वभावसे विप्रकृष्ट पदार्थ किसीको प्रत्यक्ष होते हैं, क्योकि उनको हम अनुमानसे जानते हैं। जो पदार्थ अनुमानसे जाने जाते

---

१. धर्मज्ञत्वनिषेधस्तु केवलोऽत्रोपयुज्यते।
सर्वमन्यद्विजानंस्तु पुरुप केन वार्यते॥

है, कोई न कोई उनको प्रत्यक्षसे भी जानता है। जैसे पर्वतमे अग्निको दूरवर्ती पुरुष अनुमानसे जानता है, किन्तु पर्वतपर रहनेवाला पुरुष उसीको प्रत्यक्षसे जानता है। इस प्रकार धर्मादि समस्त पदार्थोको जानने वाले सर्वज्ञकी सिद्धि होती है।

जिनका स्वभाव इन्द्रियोसे नही जाना जा सकता उनको सूक्ष्म (स्वभावसे विप्रकृष्ट) कहते है, जैसे परमाणु आदि। अतीत और अनागत कालवर्ती पदार्थोको अन्तरित (कालसे विप्रकृष्ट) कहते है, जैसे राम, रावण आदि। जिनका देश दूर है उनको दूरार्थ (देशसे विप्रकृष्ट) कहते है, जैसे सुमेरु पर्वत आदि। सूक्ष्म, अन्तरित और दूरवर्ती पदार्थोका ज्ञान इन्द्रियोसे नही हो सकता है। क्योकि इन्द्रियाँ केवल स्थूल, वर्तमान और निकटवर्ती अर्थको जानती है। अत: हम लोग परमाणु आदिका ज्ञान अनुमान प्रमाणसे करते है। 'परमाणुओकी सत्ता है। यदि परमाणु न होते तो घट आदि कार्योकी उत्पत्ति कैसे होती।' इस प्रकारके अनुमानसे परमाणुका ज्ञान किया जाता है। जिन पदार्थोका ज्ञान अल्पज्ञ प्राणी अनुमानसे करते है उनको प्रत्यक्षसे जानने वाला भी कोई पुरुष अवश्य होना चाहिये। ऐसा नियम देखा जाता है कि जो पदार्थ अनुमानसे जाने जाते है वे पदार्थ प्रत्यक्षसे भी जाने जाते है। जैसे दूरवर्ती पुरुष पर्वतमे स्थित अग्निको 'पर्वतोऽयं वह्निमान् धूमवत्वात्', 'इस पर्वतमे अग्नि है क्योकि वहाँ धूमका सद्भाव है', इस अनुमानसे जानता है, तो पर्वतपर रहने वाला दूसरा पुरुष उसी अग्निको प्रत्यक्षसे जानता है। ऐसा नही है कि पर्वतमे जिस अग्निको दूरवर्ती पुरुष अनुमानसे जानता है उसको प्रत्यक्षसे जानने वाला कोई न हो। यही बात परमाणु आदिके विषयमे है। सूक्ष्म, अन्तरित और दूरवर्ती पदार्थोको हम अनुमानसे जानते है। अतः कोई न कोई पुरुष ऐसा अवश्य होना चाहिये जो उन पदार्थोको प्रत्यक्ष से जानता हो। उन पदार्थोको साक्षात् जानने वाला जो पुरुष है वही सर्वज्ञ है। इस प्रकार अनुमान प्रमाणसे सर्वज्ञकी सिद्धि होती है। पहिले मीमासकने कहा था कि सर्वज्ञकी सिद्धि करने वाला कोई प्रमाण नही है। किन्तु 'सूक्ष्मान्तरितदूरार्था कस्यचित् प्रत्यक्षा अनुमेयत्वात्' इस अनुमान-से सर्वज्ञकी सिद्धि होनेके कारण मीमासकका उक्त कथन ठीक नही है।

यदि कोई यह कहे कि देश, काल और स्वभावसे विप्रकृष्ट पदार्थ अनुमानसे भी नही जाने जाते है, तो इस प्रकार कहनेवाले मीमासकके यहाँ अनुमान प्रमाणका ही अभाव हो जायगा। अनुमान उन्हीका किया जाता है जिनको इन्द्रियप्रत्यक्षसे नही जाना जा सकता। इन्द्रियप्रत्यक्षसे जाने

गये पदार्थोमे अनुमान करना व्यर्थ ही है । मीमांसकका कहना है कि स्वभाव आदिसे विप्रकृष्ट, जो धर्मादि पदार्थ है, यद्यपि वे अनुमेय नही है, फिर भी वेदके द्वारा जाने जाते है । अत उनमे अनुमान प्रमाणकी प्रवृत्ति न होनेपर भी अन्य पदार्थोमे अनुमानकी प्रवृत्ति होनेसे अनुमानका अभाव नही होगा । किन्तु हम देखते है कि धर्म, अधर्म आदिको भी अनुमानके विषय होनेमे कोई विरोध नही है । 'धर्माधर्मादिरस्ति श्रेय प्रत्यवायाद्यन्यथानुपपत्ते ' 'धर्म, अधर्म आदिका सद्भाव है, क्योकि सुख, दु ख आदिकी उपलब्धि देखी जाती है ।' इस प्रकारके अनुमानसे धर्मादिका ज्ञान होता ही है । अत धर्मादिको अनुमेय (अनुमानका विषय) माननेमे कोई विरोध न होनेसे मीमासकका यह कहना ठीक नही है कि धर्मादिका ज्ञान केवल वेदसे ही होता है ।

अनुमेयत्वका अर्थ दूसरे प्रकारसे भी किया जा सकता है । अर्थात् जो पदार्थ श्रुतज्ञानसे जाना जाता है वह अनुमेय है । धर्मादिमे इस प्रकारका अनुमेयत्व मीमासकको भी इष्ट है । वेदके द्वारा सब पदार्थोका ज्ञान होता है, यह बात मीमासकको भी अभीष्ट है । आचार्य विद्यानन्दने अष्टसहस्री तथा तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकमे अनुमेयत्वका अर्थ श्रुतज्ञानाधिगम्यत्व भी किया है । अत अनुमेयत्वका दूसरा अर्थ करनेपर धर्म आदिको अनुमेय माननेमे मीमासकको कोई विरोध नही होना चाहिये । अत धर्मादि सूक्ष्म पदार्थोको कोई प्रत्यक्षसे जानता है, क्योकि वे श्रुतज्ञान अथवा वेदके द्वारा जाने जाते है । इस प्रकार सूक्ष्म आदि पदार्थोको अनुमेय होनेसे उनमे प्रत्यक्षत्वकी सिद्धि होना अनिवार्य है ।

ऐसा सम्भव नही है कि सूक्ष्म आदि पदार्थ अनुमेय होनेपर भी किसी को प्रत्यक्ष न हो । क्योकि ऐसा माननेपर अग्निके विषयमें भी कहा जा सकता है कि पर्वतमे जो अग्नि है वह अनुमेय होनेपर भी किसीको प्रत्यक्ष नही है । तथा ऐसा भी कहा जा सकता है कि धूमके होनेपर भी वह्नि नही है । और ऐसा माननेपर अनुमान प्रमाणका उच्छेद ही हो जायगा ।

यहाँ चार्वाक कहता है कि अनुमान प्रमाणका उच्छेद इष्ट ही है । क्योकि प्रत्यक्षके द्वारा जो वस्तु जानी जाती है वह ठीक निकलती है, इसलिये प्रत्यक्ष प्रमाण है । अनुमानके द्वारा जानी गयी वस्तु ठीक नही

१ सूक्ष्माद्यर्थोऽपि चाध्यक्षः कस्यचित् सकल स्फुटम् ।
श्रुतज्ञानाधिगम्यत्वात् नदीद्वीपादिदेशवत् ॥

—तत्त्वार्थश्लोकवा० १।१।१०

निकलती, इसलिये अनुमान अप्रमाण है। किन्तु अनुमान प्रमाणके अभावमे चार्वाक स्वय प्रत्यक्षमे प्रमाणता और अनुमानमे अप्रमाणता सिद्ध नही कर सकता। 'प्रत्यक्ष प्रमाण है, अविसवादी (सत्य) होनेसे', 'अनुमान अप्रमाण है, विसवादी (मिथ्या) होनेसे', इस प्रकार प्रत्यक्षमे प्रमाणता और अनुमानमे अप्रमाणता अनुमान प्रमाणके विना सिद्ध नही की जा सकती है। अन्य पुरुषमे बुद्धिका ज्ञान अनुमानके विना सभव नही है। परलोक आदिका निषेध भी अनुमानके विना नही किया जा सकता। अत प्रमाण और अप्रमाणकी सिद्धि करनेसे, अन्य पुरुषमे बुद्धिका ज्ञान करनेसे तथा परलोक आदिका निषेध करनेसे चार्वाकको अनुमान प्रमाण मानना ही पडता है[1]। अनुमानके विना उसका काम नही चल सकता। अत अनुमान प्रमाणके सद्भावमे अनुमेयत्व हेतु सूक्ष्मादि पदार्थोमे प्रत्यक्षत्वकी सिद्धि करेगा ही।

सूक्ष्मादि अर्थोमे प्रत्यक्षत्वकी सिद्धिके लिए अन्य भी हेतु दिये जा सकते है। जैसे—सूक्ष्मादि पदार्थ किसीको प्रत्यक्ष होते है, क्योकि वे प्रमेय है, सत् है, वस्तु है, इत्यादि। अग्नि आदिकी तरह। अत जब सर्वज्ञकी सिद्धि करने वाले अनेक निर्दोप हेतु विद्यमान है, तब कोई भी बुद्धिमान् व्यक्ति सर्वज्ञका निषेध कैसे कर सकता है।

शका—अनुमेयत्व हेतुके द्वारा सर्वज्ञकी सिद्धिकी गयी है। यहाँ प्रश्न होता है कि अनुमेयत्व सर्वज्ञका भावरूप धर्म है, अभावरूप धर्म है अथवा उभय धर्म है। यदि अनुमेयत्व भावरूप धर्म है, तो जैसे सर्वज्ञ असिद्ध है वैसे उसका भावधर्मरूप हेतु भी असिद्ध होगा। यदि अभावरूप धर्म है तो वह सर्वज्ञके अभावको ही सिद्ध करेगा। अत हेतु विरुद्ध है। यदि भाव और अभाव दोनो धर्मरूप है तो ऐसा माननेमे अनैकान्तिक दोप आता है, क्योकि भावाभावरूप हेतु पक्ष, सपक्ष और विपक्ष तीनोमे रहेगा। भावरूप अश पक्ष और सपक्षमे रहेगा तथा अभावरूप अश विपक्षमे रहेगा। इस प्रकार अनुमेयत्व हेतुमे अनेक दोप आनेके कारण यह हेतु ठीक नही है।

उत्तर—इस प्रकारके असगत विकल्पो द्वारा दोष देना उचित नही है। यदि इस प्रकार दूपण दिया जाय तो प्रत्येक अनुमानमे उक्त दूपण दिया जा सकता है। बौद्धोका एक अनुमान है—'अनित्य शब्द कृतक-

---

१. प्रमाणेतरसामान्यस्थितेरन्यधियो गते।
प्रमाणान्तरसद्भाव. प्रतिषेधाच्च कस्यचित्॥

त्वात्', 'शब्द अनित्य है, क्योंकि वह तालु आदिसे उत्पन्न किया जाता है'। इस अनुमानमे भी उक्त दोप दिया जा सकता है। कृतकत्व हेतु यदि अनित्य शब्दका धर्म है, तो जैसे अनित्य शब्द असिद्ध है वैसे उसका धर्म हेतु भी असिद्ध है। यदि हेतु नित्य शब्दका धर्म है, तो अनित्यसे विरुद्ध नित्य शब्दको सिद्ध करनेके कारण हेतु विरुद्ध है। यदि हेतु नित्य और अनित्य दोनो धर्मरूप है, तो पक्ष, सपक्ष और विपक्षमे रहनेके कारण अनैकान्तिक है। इसी प्रकार धूमसे वह्निको सिद्ध करनेमे भी उक्त दोप दिये जा सकते है। यहाँ बौद्ध यदि कहे कि कृतकत्व हेतु ऐसे धर्मीका धर्म है जिस धर्मीके अनित्य होनेमे विवाद है। अर्थात् शब्दके अनित्य होनेमे विवाद है, अत अनित्यरूपसे विवादापन्न शब्दका कृतकत्व धर्म है। तो जैन भी यही कहेगे कि अनुमेयत्व हेतु भी ऐसे धर्मीका धर्म है जिसके सर्वज्ञ होनेमे विवाद है। अत जब अनुमेयत्व हेतु सर्वज्ञरूपसे विवादापन्न धर्मीका धर्म है, तब अनुमेयत्व हेतुमे असिद्ध आदि दोप देना असगत है।

सूक्ष्म आदि पदार्थोको जाननेवाला जो प्रत्यक्ष है वह इन्द्रिय प्रत्यक्ष नही है, किन्तु अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष है। पहिले तो सामान्यरूपसे इतना ही सिद्ध किया गया है कि सूक्ष्म आदि पदार्थ प्रत्यक्षसे जाने जाते है। किन्तु सूक्ष्मरूपसे विचार करने पर यह मानना पड़ता है कि उनको जानने-वाला प्रत्यक्ष इन्द्रिय जन्य नही है, किन्तु अतीन्द्रिय है। इन्द्रियप्रत्यक्षमे इतनी शक्ति नही है कि वह सूक्ष्म आदि पदार्थोका ज्ञान कर सके। अतः सूक्ष्म आदि पदार्थोको जाननेवाले प्रत्यक्षको अतीन्द्रिय मानना अनि-वार्य है।

शका—सूक्ष्मादि पदार्थ किसको प्रत्यक्ष होते हैं? अर्हन्तको या अनर्हन्तको अथवा किसीको भी। यदि अर्हन्तको प्रत्यक्ष होते है तो 'सूक्ष्मादय कस्यचित् प्रत्यक्षा अनुमेयत्वात्' इस अनुमानमे अर्हन्त शब्द न आनेसे अर्हन्तमे सूक्ष्मादि अर्थोका प्रत्यक्ष सिद्ध करना कैसे सभव है। दूसरी बात यह भी है कि जिस हेतुसे सूक्ष्मादि पदार्थ अर्हन्तको प्रत्यक्ष होते है उसी हेतुसे बुद्ध आदिकोभी प्रत्यक्ष होगे। यदि अनर्हन्त (बुद्ध आदि)मे सूक्ष्मादि अर्थोका प्रत्यक्ष माना जाय तो जैनोको यह बात अनिष्ट है, क्योकि जैन अर्हन्तको छोडकर अन्य किसीको सर्वज्ञ नही मानते। यदि यह कहा जाय कि सूक्ष्मादि पदार्थ किसीको भी प्रत्यक्ष होते है, तो अर्हन्त और अनर्हन्तको छोडकर और कौन शेष बचता है जिसमे सूक्ष्मादि अर्थोका प्रत्यक्ष माना जाय।

उत्तर—मीमांसककी उक्त शका ठीक नही है। इस प्रकारके असगत विकल्पो द्वारा किसी भी विपयमे दूषण दिया जा सकता है। मीमासक 'नित्य शब्द· प्रत्यभिज्ञायमानत्वात्', 'शब्द नित्य है, क्योकि प्रत्यभिज्ञान प्रमाणके द्वारा यह वही शब्द है ऐसा ज्ञान होता है,' इस अनुमानसे शब्दोको नित्य सिद्ध करते है। यहाँ भी पूर्वोक्त विकल्प उपस्थापित किये जा सकते है। मीमासक उक्त अनुमान द्वारा कैसे शब्दोको नित्य सिद्ध करना चाहते हैं, सर्वगत शब्दोको या असर्वगत शब्दोको अथवा सामान्यसे शब्दमात्रको। यदि सर्वगत शब्दोको नित्य सिद्ध करना अभीष्ट है, तो 'नित्य शब्द· प्रत्यभिज्ञायमानत्वात्', इस अनुमानमे 'सर्वगत' शब्द न आनेसे सर्वगत शब्दोको नित्य सिद्ध करना कैसे सभव है। तथा सर्वगत शब्दोको नित्य सिद्ध करनेमे जो हेतु दिया जाता है, असर्वगत शब्दोको नित्य सिद्ध करनेमे भी वही हेतु दिया जा सकता है। यदि उक्त अनुमान द्वारा असर्वगत शब्दोको नित्य सिद्ध किया गया है, तो यह बात मीमासकको अनिष्ट है, क्योकि मीमासक शब्दको असर्वगत नही मानते है। सर्वगत और असर्वगतको छोडकर अन्य कोई शब्द शेप नही रहता है, जिसे नित्य सिद्ध किया जाय। यदि मीमासक कहे कि सर्वगत या असर्वगतकी अपेक्षा न करके हम तो केवल शब्द सामान्यको नित्य सिद्ध करते हैं, तो यही बात सर्वज्ञके विषयमे भी मान लीजिये।' जैन भी पहिले अर्हन्त या अनर्हन्तको सर्वज्ञ सिद्ध न करके यही कहते है कि कोई-न-कोई सर्वज्ञ अवश्य है। सामान्यसे सर्वज्ञसिद्धि हो जानेपर पुन इस विषयमे विचार किया जायगा कि सर्वज्ञ कौन हो सकता है। इस प्रकार 'सूक्ष्मान्तरित-दूरार्था· कस्यचित् प्रत्यक्षा अनुमेयत्वात्', इस अनुमानसे सामान्यरूपसे सर्वज्ञसिद्धि होती है।

प्रश्न—यह ठीक है कि कोई-न कोई सर्वज्ञ है। किन्तु वह सर्वज्ञ मै (अर्हन्त) ही हूँ यह कैसे कहा जा सकता है ?

इसके उत्तरमे आचार्य कहते हैं—

स त्वमेवासि निर्दोषो युक्तिशास्त्राविरोधिवाक्।
अविरोधो यदिष्टं ते प्रसिद्धेन न बाध्यते ॥६॥

हे भगवन्! पहिले जिसे सामान्यसे वीतराग तथा सर्वज्ञ सिद्ध किया गया है, वह आप (अर्हन्त) ही है। आपके निर्दोप (वीतराग) होनेमे प्रमाण यह है कि आपके वचन युक्ति और आगमसे अविरोधी हैं। आपके इष्ट तत्त्व मोक्षादिमे किसी प्रमाणसे बाधा नही आनेके कारण यह निश्चित

है कि आपके वचन युक्ति और आगमसे अविरोधी है।

अब यहाँ यह विचार करना है कि अर्हन्तने किन-किन तत्त्वोका प्रतिपादन किया है और उनमे बाधा क्यो नही आती है। अर्हन्तने मुख्य-रूपसे चार तत्त्वोका उपदेश दिया है—मोक्ष, मोक्षके कारण, ससार और ससारके कारण। आत्माके साथ ज्ञानावरणादि आठ कर्म अनादिसे लगे हुए है। सवर और निर्जराके द्वारा आठ कर्मोके नष्ट हो जानेपर आत्मा-का अपने शुद्ध स्वरूपको प्राप्त कर लेना मोक्ष है। कर्मोके कारण आत्माके स्वाभाविक गुण प्रगट नही हो पाते है। अनन्तज्ञान, अनन्तदर्शन, अनन्त-सुख और अनन्तवीर्य ये आत्माके विशेष गुण है। आठ कर्मोका नाश हो जानेपर आत्मा उक्त गुणोकी प्राप्तिके साथ ही सदाके लिए ससारके बन्धनसे छूट जाता है। इसीका नाम मोक्ष है। सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र ये तीनो मिलकर मोक्षके कारण है। 'सम्यग्दर्शनज्ञान-चारित्राणि मोक्षमार्ग ।' इस सूत्रमे एकवचनान्त मार्ग शब्द इसी बातको बतलाता है कि सम्यग्दर्शनादि तीनो मिलकर मोक्षके मार्ग है, पृथक्-पृथक् नही।

ससार क्या है? 'स्वोपात्तकर्मवशादात्मनो भवान्तरावाप्ति· ससार ।' अपने-अपने कर्मके अनुसार जीव एक जन्मसे दूसरे जन्ममे और दूसरे जन्मसे तीसरे जन्ममे चक्कर लगाते रहते है, इसीका नाम ससार है। यथार्थमे 'ससरण ससार·' भ्रमण करनेका नाम ससार है। ससारी जीव कर्मरूपी यत्रके वशमे होकर सदा भ्रमण किया करते है। उन्हे एक क्षणके लिए भी निराकुल सुखकी प्राप्ति नही होती है। ससारमे अनन्त दुख है, जिनके कारण जीव सदा दुखी रहते है। ससारमे जन्म, मरण, बुढापा, क्षुधा, तृषा आदिके दुखोको सब अनुभव करते है। मिथ्यादर्शन, मिथ्याज्ञान और मिथ्याचारित्र अथवा मिथ्यादर्शन, अविरति, प्रमाद, कषाय और योग ये ससारके कारण है। मिथ्यादर्शनादिके द्वारा जीव सदा कर्मबन्ध किया करता है, और कर्मबन्धके कारण ही जीवको ससारके दुख भोगना पडते है। इसलिये मिथ्यादर्शनादि ससारके कारण है। जब ससार है तो ससारके कारण मानना भी आवश्यक है, क्योकि यदि ससार-का कोई कारण न हो तो ससारको नित्य मानना पडेगा, क्योकि ऐसा नियम है कि जिस वस्तुका कोई कारण नही होता है वह नित्य होती है। और यदि ससार नित्य है तो किसीको कभी भी मोक्षकी प्राप्ति सभव न होगी। यत मिथ्यादर्शनादि ससारके कारण हैं अत ससार अनित्य है। इस प्रकार अर्हन्तने मोक्ष आदि चार तत्त्वोका उपदेश दिया है।

चार्वाकको छोडकर अन्य सब सम्प्रदाय मोक्ष आदि चार तत्त्वोको मानते है। केवल उनके स्वरूपमे विवाद है, जिसको आगे बतलाया जायगा। चार्वाक मोक्ष आदि तत्त्वोको नही मानता है। चार्वाकका कहना है कि शरीरसे भिन्न कोई आत्मा नही है। पृथिवी आदि चार भूतोके एक साथ मिलनेसे चैतन्यशक्तिकी उत्पत्ति होती है, जैसे महुआ आदि पदार्थोंके समिश्रणसे मदिराकी उत्पत्ति होती है। वह चैतन्यशक्ति जन्मसे पहिले और मरणके बाद नही रहती, किन्तु गर्भसे लेकर मरणपर्यन्त ही रहती है। अत शरीरसे भिन्न कोई नित्य आत्मा नही है, जो एक भवसे दूसरे भवमे जाता हो। जीवका एक भवसे दूसरे भवमे जानेका नाम ही ससार है। और नित्य आत्माके अभावमे ससार किसी प्रकार संभव नही है। जैसे अचेतन गोमय (गोबर) से बिच्छूकी उत्पत्ति हो जाती है, अरणि (लकडी) के मथनेसे अग्निकी उत्पत्ति हो जाती है, उसी प्रकार पृथिवी आदि भूतोंसे भी एक विलक्षण चैतन्यशक्तिकी उत्पत्ति हो जाती है। इस प्रकार चार्वाक यह सिद्ध करता है कि शरीरसे भिन्न आत्मा नामका कोई पृथक् पदार्थ नही है।

अच्छी तरह विचार करनेपर यह प्रतीत होता है कि चार्वाकका उक्त कथन कितना असगत है। प्रत्येक कार्यकी उत्पत्ति दो कारणोसे होती है—एक उपादान और दूसरा सहकारी। उपादान कारण वह होता है जो स्वय कार्यरूपसे परिणत हो जाता है। जैसे घटका उपादान कारण मिट्टी है। उपादान कारण और कार्यकी एक ही जाति होती है। सहकारी कारण वह है जो कार्यकी उत्पत्तिमे सहायता करता है। जैसे घटकी उत्पत्तिमे कुम्भकार, दण्ड, चक्र आदि सहकारी कारण है। अब विचार यह करना है कि गर्भावस्थामे जो चैतन्य आया उसका उपादान कारण क्या है। उसका उपादान कारण पृथिवी आदि भूत नही हो सकते है, क्योकि भूत चैतन्यसे विजातीय है। और विजातीयोमे उपादान-उपादेय भाव नही होता है। यह कहना भी ठीक नही है कि जैसे अचेतन गोमयसे चेतन बिच्छूकी उत्पत्ति हो जाती है, उसी प्रकार अचेतन भूतोसे चैतन्यकी उत्पत्ति हो जायगी। अचेतन गोमयसे चेतन बिच्छूकी उत्पत्ति नही होती है, किन्तु बिच्छूके अचेतन शरीरकी ही उत्पत्ति होती है। यह कहना भी ठीक नही है कि जैसे अरणिके मन्थन द्वारा अग्निके बिना भी अग्निकी उत्पत्ति हो जाती है, उसी प्रकार बिना चैतन्यके भी भूतोसे चैतन्यकी उत्पत्ति हो जायगी। अरणिके मन्थन द्वारा जो अग्निकी उत्पत्ति होती है, उसको अग्निके बिना मानना ठीक नही है। यद्यपि वहाँ उपादानभूत

अग्नि प्रत्यक्ष नही है, किन्तु वह तिरोहित अवस्थामे अवश्य विद्यमान है। उसी तिरोहित अग्निमे अग्निकी उत्पत्ति होती है। यदि चार्वाक अग्निके विना अग्निकी उत्पत्ति मानता है, तो जलके विना जलकी उत्पत्ति, पृथिवीके विना पृथिवीकी उत्पत्ति और वायुके विना वायुकी उत्पत्ति भी मानना पडेगी। तब पृथिवी आदि चार तत्त्वोका मानना भी व्यर्थ ही है, क्योकि किसी एक तत्त्वके माननेपर भी अन्य तत्त्वोकी उत्पत्ति बन जायगी।

चैतन्य और भूतोको विजातीय होनेसे उनमे उपादान-उपादेयभाव नही हो सकता है। विजातीय होनेका कारण यह है कि उन दोनोंका लक्षण भिन्न-भिन्न है। जिसमे रूप, रस, गन्ध और स्पर्श पाये जॉय वह भूत है, और जिसमे ज्ञान-दर्शन पाया जाय और जो अपना अनुभव कर सके वह चैतन्य है। भूतोमे न तो ज्ञान-दर्शन पाया जाता है और न स्वसंवेदन ही। यह बात इसीसे सिद्ध है कि भूतोंको अनेक व्यक्ति प्रत्यक्षसे देखते है, किन्तु ज्ञान-दर्शनको कोई नही देख सकता है। ज्ञान-दर्शन या चैतन्यशक्ति यदि भूतोके गुण होते तो रूप, रस आदिकी तरह ज्ञान-दर्शन आदिका भी प्रत्यक्ष होना चाहिये। मृत्यु हो जानेपर भी जैसे मृत शरीरमे रूप, रस आदि गुण विद्यमान रहते है, उसी प्रकार चैतन्यशक्ति भी वहाँ विद्यमान रहना चाहिये। किन्तु ऐसा कभी देखनेमे नही आया। इसलिये यह मानना पडेगा कि ज्ञान और दर्शन पृथिवी आदि भूतोके लक्षण नही है, किन्तु चैतन्यके लक्षण है। भूत और चैतन्य दोनोके लक्षण भिन्न-भिन्न होनेसे उनमे सजातीयता सिद्ध नही हो सकती है। यत. भूत और चैतन्य विजातीय है, अत भूत त्रिकालमे भी चैतन्यके उपादान कारण नही हो सकते है। यदि विजातीयसे विजातीयकी उत्पत्ति मानी जाय तो बालुसे तेलकी और जलसे दधिकी उत्पत्ति भी मानना पडेगी। इसप्रकार अकाट्य युक्तियोसे यह सिद्ध होता है कि भूत चैतन्यके उपादान कारण नही है। इसलिये यह सिद्ध होता है कि गर्भमे स्थित चैतन्यका उपादान कारण पूर्वजन्मका चैतन्य ही है। वही चैतन्य एक भवसे दूसरे भवमें जाता है। तथा प्रत्येक भवमे नया-नया चैतन्य उत्पन्न नही होता है।

आत्माकी नित्यताको सिद्ध करनेवाले अन्य भी कई हेतु है। जिस समय बालक गर्भसे उत्पन्न होता है उसको दूध पीनेकी इच्छा क्यो होती है? दूध पीनेकी इच्छा पहिले भवमे भोजन करनेके सस्कारके कारण

होती है। अतः यह मानना होगा कि बालककी आत्मा पहिले भवसे आयी है। शस्त्रोंमें ऐसी बहुतसी कथाये मिलती है जिनसे ज्ञात होता है कि अनेक व्यक्तियोने अपने पूर्व जन्मकी बाते बतलायी थी कि वे कहाँ थे, क्या थे, इत्यादि। वर्तमानमे भी कभी-कभी यह सुननेमे आता है कि अमुक स्थानमे अमुक व्यक्तिने अपने पूर्व जन्मकी अनेक बातोको बतलाया और जाँच करनेपर वे सत्य निकली। यह भी सुननेमे आता है कि अमुक व्यक्ति मरकर भूत या राक्षस हुआ है और अपने कुटुम्बके लोगोको कष्ट दे रहा है। इन सब बातोंसे सिद्ध होता है कि जीव मरकर एक भवसे दूसरे भवमे जाता है। इसप्रकार आत्माकी नित्यता निर्विवाद सिद्ध है।

अर्हन्तने जिन मोक्ष आदि तत्त्वोका उपदेश दिया है उनमे किसी प्रमाणसे विरोध न आनेके कारण अर्हन्तके वचन युक्ति और आगमसे अविरोधी सिद्ध होते हैं। और अविरोधी वचन अर्हन्तकी निर्दोषताको घोषित करते हैं। इसलिये स्वभाव, देश और कालसे विप्रकृष्ट परमाणु आदि पदार्थोको जानने वाले सर्वज्ञ अर्हन्त ही है। अर्हन्तके अतिरिक्त अन्य कोई सर्वज्ञ नही है, क्योकि अन्य सब सदोष है। सदोष होनेका कारण यह है कि उनके (कपिलादिके) वचन युक्ति और आगमसे विरुद्ध है। उन्होने जिन तत्त्वोका उपदेश दिया है वह प्रमाणसे बाधित है।

कपिल (साख्योके इष्टदेव)ने मोक्षका स्वरूप इस प्रकार बतलाया है—'स्वरूपे चैतन्यमात्रेऽवस्थानमात्मनो मोक्ष'—चैतन्यमात्र आत्माका स्वरूप है, और उसमे स्थित होना ही आत्माका मोक्ष है। साख्यदर्शनके वर्णनमे यह बतलाया जा चुका है कि प्रकृति ओर पुरुषमे भेदविज्ञान न होनेसे बन्ध होता है। और प्रकृति तथा पुरुषमे भेदविज्ञान हो जानेसे पुरुष अपने शुद्ध स्वरूप चैतन्यमात्रको प्राप्त कर लेता है। इसीका नाम मोक्ष है।

कपिलके द्वारा माना गया मोक्षका उक्त स्वरूप समीचीन नही है। साख्यमतमे ज्ञान और चैतन्यमे भेद है। ज्ञान पुरुषका धर्म या गुण नही है, किन्तु प्रकृतिका कार्य है। अर्थात् ज्ञान अचेतन प्रकृतिका कार्य होनेसे प्रकृतिरूप ही है। पुरुषका स्वरूप तो केवल चैतन्यमात्र या चित्शक्ति-मात्र है। यदि चैतन्यको अनन्त ज्ञानादिरूप माना जाय तो चैतन्यमात्रमे स्थित होनेका नाम मोक्ष कहना ठीक है, क्योकि आत्माका स्वरूप ज्ञानादिरूप है। ज्ञानको आत्माका धर्म न मानकर अचेतन प्रकृतिका धर्म मानना सर्वथा असगत है।

जो पदार्थोको जानता है वह ज्ञान है। पदार्थोको वही जान सकता

है जो चेतन हो और अज्ञानका विरोधी हो। एक घटको दूसरा घट नही जान सकता, क्योकि वह अचेतन है। अन्धकारका नाश अन्धकारसे नही होता है, किन्तु अन्धकारके नाशके लिये प्रकाशकी आवश्यकता पडती है। इसलिये ज्ञान अचेतन प्रकृतिका धर्म नही है, किन्तु चेतन आत्माका धर्म है। ज्ञान, दर्शन आदि आत्माके गुणोका स्वसवेदन प्रत्यक्ष होता है। इससे भी यह सिद्ध होता है कि ज्ञान आदि अचेतन नही है, किन्तु चेतन हैं। साख्योका कहना है कि यद्यपि ज्ञान स्वय चेतन नही है, किन्तु चेतन आत्माके ससर्गसे चेतन जैसा प्रतीत होता है। जैसे अग्निके ससर्गसे लोहेका गोला भी अग्नि जैसा प्रतीत होने लगता है। किन्तु यदि चेतनके ससर्गसे अचेतन वस्तु भी चेतन हो जाय तो शरीरको भी चेतन हो जाना चाहिये। क्योकि चेतन आत्माका ससर्ग शरीरके साथ भी है। अतः ज्ञान आदि अचेतन नही हैं, किन्तु आत्माके स्वभाव या धर्म हैं। इसप्रकार साख्य द्वारा अभिमत मोक्ष तत्त्व समीचीन नही है।

नैयायिक और वैशेषिक मोक्षका स्वरूप इसप्रकार मानते है—'बुद्ध्यादिविशेषगुणोच्छेदादात्मत्वमात्रेऽवस्थान मुक्ति.'—बुद्धि, सुख, दु ख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, और सस्कार आत्माके इन नौ विशेष गुणोका नाश हो जाने पर आत्माका आत्मामात्रमे स्थित होना मुक्ति है। यद्यपि ज्ञान आदि आत्माके गुण हैं, किन्तु ये गुण आत्मासे भिन्न है, और समवाय सम्बन्धसे आत्मामें रहते है। जब तक ससार है तभी तक इन गुणोका आत्मामे सद्भाव रहता है, और मोक्षमे इन गुणोका पूर्णरूपसे अभाव हो जाता है।

नैयायिक और वैशेषिकका उक्त मत भी विचार करने पर असगत ही प्रतीत होता है। उक्त मतके अनुसार मुक्ति प्राप्तिका अर्थ हुआ—स्वरूपकी हानि। ससारके प्राणी ससारके दु खोसे छूट कर अपने स्वाभाविक स्वरूपको प्राप्त करनेके लिए ही मुक्तिको चाहते है। यदि उन्हे यह मालूम हो जाय कि मुक्तिमे वे अपने स्वरूपको खोकर पत्थरके समान हो जाँयगे तो वे ऐसी मुक्तिको दूरसे ही हाथ जोड लेंगे। इसीलिए कुछ लोग वैशेषिक मतकी मुक्तिकी अपेक्षा वृन्दावनके वनमे शृगाल होना अच्छा समझते हैं। क्योकि वहाँ खानेको हरी घास और पीनेको ठण्डा पानी तो मिलेगा। नैयायिक और वैशेषिकोका कहना है कि बुद्धि आदि गुण आत्मासे भिन्न हैं। क्योकि आत्मा नित्य है, उसका कभी नाश या उत्पाद नही होता, किन्तु गुण उत्पन्न और नष्ट होते हैं। इसीलिए दोनोमे स्वभाव भेद है। किन्तु ऐसा मानने पर भी ज्ञानादिको आत्मासे सर्वथा भिन्न नही

माना जा सकता। ज्ञानादिकी उत्पत्ति या नाश पर्यायकी अपेक्षासे ही होता है, सर्वथा नही। ज्ञान आत्माका स्वभाव है। अत आत्मा ज्ञानसे शून्य त्रिकालमे भी नही हो सकती। जिस प्रकार अग्नि कभी भी उष्णताको नही छोड सकती, उसीप्रकार आत्मा भी ज्ञानशून्य नही हो सकती। ज्ञान आदि गुणोको आत्मासे सर्वथा भिन्न मानना भी ठीक नही है। क्योकि गुण और गुणीमे तादात्म्य रहता है। मुक्तिमे इन्द्रिय जन्य एव कर्मके क्षयोपशमसे होने वाले ज्ञान, सुख आदिकी ही निवृत्ति होती है, न कि कर्मोके क्षयसे होने वाले अतीन्द्रिय ज्ञान सुखादिकी। अत मुक्तिमे ज्ञान आदि गुणोका नाश नही होता है, प्रत्युत अनन्त ज्ञान आदिकी प्राप्तिका नाम ही यथार्थमे मोक्ष है।

वेदान्तवादी कहते हैं—'आनन्द ब्रह्मणो रूप तच्च मोक्षेऽभिव्यज्यते' आत्माका स्वरूप आनन्द है और मोक्षमें उस आनन्दकी अभिव्यक्ति होती है। अर्थात् इस मतमे अनन्त सुखको प्राप्त करना ही मोक्ष है। जहाँ तक अनन्त सुखको प्राप्त करनेका प्रश्न है वहाँ तक तो ठीक है, किन्तु आत्माका स्वरूप केवल आनन्द है और उसको प्राप्त करना ही मोक्ष है, यह बात ठीक नही है। आत्माका स्वरूप केवल आनन्द ही नही है, किन्तु ज्ञान-दर्शन भी है। मोक्षमे अनन्त सुखकी प्राप्तिके साथ ही अनन्त ज्ञान आदिकी भी प्राप्ति होती है। यदि मोक्षमे केवल आनन्दकी ही प्राप्ति होती है, तो प्रश्न होता है कि उस आनन्दका सवेदन (ज्ञान) होता है। या नही। यदि सवेदन नही होता है तो 'मुक्तिमे अनन्तसुख है' ऐसा कहना ही असभव है। और यदि सुखका सवेदन होता है तो अनन्त सुखको सवेदन करने वाले अनन्त ज्ञानकी भी सिद्धि अनिवार्य है। इसप्रकार मोक्षमे केवल सुखको मानने वाला वेदान्त मत भी समीचीन नही है।

बौद्धमतमे दीपकके बुझ जानेके समान चित्त सन्ततिके निरोधका नाम मोक्ष बतलाया गया है। जब दीपक बुझ जाता है तो वह न तो पृथिवीमे जाता है, न आकाशमे जाता है, न किसी दिशामे जाता है, और न किसी विदिशामे ही जाता है। किन्तु तेलके समाप्त हो जानेसे केवल शान्त हो जाता है अर्थात् बुझ जाता है। उसीप्रकार मोक्षको प्राप्त करने वाला व्यक्ति भी न तो पृथिवीमे जाता है, न आकाशमे जाता है, न किसी दिशामे जाता है, और न किसी विदिशामे ही जाता है। किन्तु क्लेशोका क्षय हो जानेसे केवल शान्तिको प्राप्त कर लेता है। इसप्रकार बौद्धमतमे निर्वाणको दीपकके बुझनेके समान बतलाया गया है। जैसे दीपकके बुझने पर कुछ शेप नही रहता है, उसीप्रकार निर्वाणके प्राप्त होने पर भी

कुछ अवशिष्ट नही रहता। उक्त प्रकारके निर्वाणकी कल्पना सर्वथा असगत है। इसप्रकारके निर्वाणमे तो कुछ भी शेष नही रहता है। निर्वाण तो वह है जिसमे आत्मा अपने अनन्त ज्ञानादि गुणोकी अनुभूतिमे सदा रत रहता है। इसप्रकार साख्य आदिके द्वारा अभिमत मोक्ष तत्त्वका स्वरूप युक्ति और आगमसे विरुद्ध है।

इसीप्रकार साख्य आदिके द्वारा माना गया मोक्षकारण तत्त्व (मोक्षका कारण) भी ठीक नही है। प्राय सबने ज्ञानमात्रको मोक्षका कारण माना है। किन्तु यदि ज्ञानमात्र ही मोक्षका कारण है तो पूर्ण ज्ञानके होते ही मोक्षकी प्राप्ति हो जायगी। और ऐसी स्थितिमे योगी द्वारा तत्त्वोका उपदेश नही हो सकेगा। ज्ञानकी प्राप्तिके पहले उपदेश देना ठीक नही है, क्योकि उस उपदेशमे प्रामाणिकता नही रहेगी। ज्ञान प्राप्तिके बाद भी उपदेश संभव नही है। क्योकि ज्ञान प्राप्ति होते ही मोक्ष हो जायगा। किन्तु यह सबने माना है कि ज्ञान प्राप्तिके बाद आप्त ठहरा रहता है और ससारी प्राणियोको मोक्ष आदिका उपदेश देता है। इसलिये यह मानना होगा कि पूर्णज्ञान हो जानेपर भी ऐसे किसी कारणकी अपूर्णता रहती है, जिसके कारण मोक्ष नही होता है। वह कारण है सम्यक्चारित्र। सम्यग्ज्ञानके होने पर भी सम्यक्चारित्रके अभावमे मोक्ष नही होता है। सम्यग्दर्शन और सम्यक्चारित्र सहित सम्यग्ज्ञान मोक्षका कारण होता है, न कि केवल सम्यग्ज्ञान। जिसप्रकार मिथ्यादर्शन, मिथ्याज्ञान और मिथ्याचारित्र ये तीनो ससारके कारण हैं, उसीप्रकार सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र ये तीनो मोक्षके कारण हैं। इसलिये ज्ञानमात्रको मोक्षका कारण कहना युक्ति और आगम विरुद्ध है। क्योकि स्वय उन्हीके आगममे दीक्षा, शिरमुण्डन आदिको भी मोक्षका कारण बतलाया है।

अन्य मतोमे ससार तत्त्वकी व्यवस्था भी न्याय और आगमसे विरुद्ध है। साख्यमतमे नित्यैकान्त माना गया है। पुरुष कूटस्थ नित्य है, वह किसीका कर्त्ता नही है और उसमे कुछ भी परिवर्तन नही होता है। यदि पुरुष कूटस्थनित्य है तो उसको ससार ही नही हो सकता। एक अवस्थाको छोडकर दूसरी अवस्थाको प्राप्त करना ही ससार है। जब पुरुष एकान्तरूपसे नित्य है तो उसमे एक अवस्थाका त्याग और दूसरी अवस्थाकी उत्पत्ति किसी प्रकार सभव नही है। ऐसी स्थितिमे पुरुषको ससार कैसे सभव हो सकता है। अचेतन होनेसे प्रकृतिको भी ससार नही हो

सकता। इसलिये नित्यैकान्तवादी सांख्यके यहाँ संसार तत्त्वकी व्यवस्था नही बन सकती।

अनित्यैकान्तवादी बौद्धोके यहाँ भी एक पर्यायका दूसरी पर्यायके साथ कोई सम्बन्ध न होनेसे ससार नही बन सकता है। बौद्धोके यहाँ विनाश निरन्वय होता है अर्थात् पहिलेकी पर्यायका आगेकी पर्यायके साथ कोई सम्बन्ध नही रहता है। कोई भी पदार्थ दो क्षण नही ठहरता है। सब पदार्थ क्षण-क्षणमे नष्ट होते रहते हैं। ऐसी स्थितिमे ससार कैसे सभव हो सकता है। इसप्रकार अन्य मतमे ससार तत्त्वकी व्यवस्था भी ठीक नही है।

ससारकारणतत्त्व (ससारका कारण) की व्यवस्था भी अन्य मतोमे न्याय और आगमसे विरुद्ध है। सबने मिथ्याज्ञानको ससारका कारण माना है। लेकिन मिथ्याज्ञानकी निवृत्ति होनेपर भी ससारका अभाव नही होता। इससे ज्ञात होता है कि ससारका कारण मिथ्याज्ञानके अति-रिक्त कुछ और है। वह कारण है दोष या मिथ्याचारित्र। मिथ्याज्ञानकी निवृत्तिके बाद भी जबतक दोषोकी या मिथ्याचारित्रकी निवृत्ति नही होती है तबतक मोक्ष नही हो सकता। अत. मिथ्यादर्शन, मिथ्याज्ञान और मिथ्याचारित्र ये तीनो ससारके कारण हैं, न कि केवल मिथ्याज्ञान।

इसप्रकार यह सिद्ध हुआ कि कपिल आदिके द्वारा बतलाये गये मोक्ष आदि तत्त्वोका स्वरूप ठीक न होनेसे उनके वचन न्याय और आगमसे विरुद्ध हैं। इसीलिये वे सदोष है, और सदोष होनेसे वे सर्वज्ञ नही हो सकते। अर्हन्तमे यह बात नही है। उनके वचन युक्ति और आगमसे अविरोधी होनेके कारण वे निर्दोष हैं, और निर्दोष होनेसे सर्वज्ञ है। इसीलिये अर्हन्त ही सकल विद्वज्जनो द्वारा स्तुत्य है।

यहाँ बौद्ध कहते है कि कोई सर्वज्ञ-वीतराग हो भी किन्तु यही (अर्हन्त ही) सर्वज्ञ-वीतराग है, ऐसा निश्चय नही किया जा सकता। क्योकि वीतराग पुरुषका जैसा व्यापार (कायकी प्रवृत्ति) और व्याहार (वचनकी प्रवृत्ति) देखा जाता है वैसा व्यापार और व्याहार जो वीत-राग नही है उनमें भी पाया जाता है। अत. यह निर्णय करना कठिन है कि ये वीतराग है और ये वीतराग नही है। प्रायः प्रत्येक पुरुषमे विचित्र (नाना प्रकारका) अभिप्राय पाया जाता है। विचित्र अभिप्रायके पाये जानेसे ठीक-ठीक अभिप्रायका समझना भी शक्य नही है। कोई मनुष्य किसी बातको इसप्रकार कहता है या ऐसा आचरण करता है, जिससे देखनेवाला या सुननेवाला उसे वीतराग ही समझता है। किन्तु यथार्थमे

उसके कहनेका अभिप्राय कुछ दूसरा ही होता है। यदि सुननेवाले उसके असली अभिप्रायको समझ ले तो उसको कभी भी वीतराग न मानें। इसलिये किसीके व्यापार और व्याहारको देखकर यह कहना कि यह वीतराग है, उचित नही है। क्योकि वैसा व्यापार और व्याहार अवीत-रागमे भी पाया जाता है।

बौद्धोका उपर्युक्त कथन स्वय बुद्धकी असर्वज्ञता एव अवीतरागता-को ही सिद्ध करता है। बौद्ध बुद्धको सर्वज्ञ और वीतराग मानते है। यदि पुरुषोमे नानाप्रकारके अभिप्रायके कारण यह निर्णय करना कठिन है कि यह वीतराग है और यह नही, तो बुद्धमें भी वीतरागताका निर्णय कैसे करेंगे। और तब कपिल आदिसे बुद्धको विशिष्ट पुरुष (वीतराग) कैसे मान सकेगे। यदि यथार्थ ज्ञानवाले पुरुषमे भी हम विसवादकी कल्पना करे, तो फिर कौन पुरुष विश्वास भाजन होगा। अर्थात् ससार मे कोई विश्वास करने योग्य ही नही रहेगा। वीतरागमें विचित्र अभि-प्राय भी नही हो सकता है। प्रत्युत उसमे तो यथार्थ अर्थके प्रतिपादन करनेका ही अभिप्राय होता है। अवीतरागमे अवश्य नाना प्रकारका अभि-प्राय पाया जाता है। क्योकि उसको अपनी पूजा, ख्याति, परवञ्चना, स्वार्थसिद्धि आदिकी इच्छा रहती है। किन्तु जो वीतराग है उसकी सब क्रियायें केवल परोपकारके लिये ही होती है। ख्याति, किसीको ठगने आदिका लेश भी नही रहता है। अवीतराग पुरुषका व्यापार और व्या-हार एक समयमे जैसा होगा, दूसरे समयमे वैसा नही होगा। किन्तु वीत-रागका व्यापार और व्याहार सदा एक ही उद्देश्यको लिए हुए होगा। इसलिये वीतराग और अवीतरागका निर्णय करना कठिन नही है।

जो व्यक्ति ऐसा कहता है कि विचित्र अभिप्रायके कारण वीतराग और अवीतरागका निर्णय करना कठिन है उसके यहाँ अनुमान प्रमाण नही हो सकता। बौद्धोके यहाँ तीन हेतु माने गये है—कार्य, स्वभाव और अनुपलब्धि। पर्वतमे धूमको देखकर जो वह्निका ज्ञान किया जाता है, वह कार्य हेतु जन्य है, क्योकि यहाँ धूम वह्निका कार्य है। 'यह वृक्ष है, शिशपा होनेसे', इस अनुमानमे शिशपासे जो वृक्षका ज्ञान किया जाता है, वह स्वभाव हेतुजन्य है, क्योकि शिशपा वृक्षका स्वभाव है। 'यहाँ घट नही है, अनुपलब्ध होने से।' यहाँ जो घटके अभावका ज्ञान होता है, वह अनुपलब्धि हेतुजन्य है। किन्तु कार्य हेतु और स्वभाव हेतुमे व्यभिचार पाया जाता है। हम देखते हैं कि काष्ठ आदिके होने पर अग्नि होती है

और काष्ठके विना नही होती है। इसके विपरीत यह भी देखा जाता है कि सूर्यकान्त मणिके होने पर भी अग्निकी उत्पत्ति हो जाती है। और गोपालघटिका (सर्पकी बामी) मे अग्निके अभावमे भी धूम पाया जाता है। मंत्र-तत्र जानने वाले विना अग्निके भी धूम उत्पन्न कर देते है। शिशपाको देखकर वृक्षका ज्ञान किया जाता है, किन्तु शिशपाकी लतामे शिशपात्वके रहने पर भी वृक्षत्व नही रहता है। अत. उक्त हेतुओमे व्यभिचार होनेसे धूमसे वह्निका ज्ञान करना और शिशपाको देखकर वृक्षका ज्ञान करना सभव नही होगा।

इसके उत्तरमे बौद्ध कह सकते है हम इस बातकी परीक्षा करेंगे कि जैसी अग्नि काष्ठसे उत्पन्न होती है वैसी सूर्यकान्तमणिसे उत्पन्न नही होती है। और जैसा धूम अग्निसे उत्पन्न होता है वैसा सर्पकी बामीमे नही पाया जाता है। जहाँ शिशपाका वृक्ष होगा वही शिशपासे वृक्षका ज्ञान करेंगे, शिशपाकी लतासे नही। अत. अनुमान प्रमाणका अभाव कैसे हो सकता है। तो जैन भी वीतरागकी सिद्धिके लिए इस बातकी परीक्षा करेंगे कि जैसा व्यापार और व्याहार अवीतरागमे पाया जाता है, वैसा व्यापार और व्याहार वीतरागमे नही पाया जाता। इसलिये विशेष प्रकारके व्यापार और व्याहारके द्वारा वीतरागकी सिद्धिमे किसी प्रकारके सशयको स्थान नही है। युक्ति और आगमसे जिसके वचनोमे कोई विरोध न हो वह निश्चयसे सर्वज्ञ और वीतराग है।

अर्हन्तको जो तत्त्व इष्ट है उसमे किसी प्रमाणसे बाधा नही आती है। अत· अर्हन्त ही सर्वज्ञ है। यहाँ इष्ट शब्दका अर्थ है—मत अथवा शासन। इच्छित अथवा इच्छाका विषयभूत पदार्थका नाम इष्ट नही है। क्योकि अर्हन्तने मोहनीय कर्मका सर्वथा नाश कर दिया है। इच्छा मोहनीय कर्मकी पर्याय है, अत. मोहनीय कर्मरूप इच्छा प्रणष्टमोह अर्हन्तमे कैसे सभव हो सकती है। यहाँ यह शंका हो सकती है कि सर्वज्ञ विना इच्छाके नही बोल सकता है, क्योकि वचनकी प्रवृत्ति इच्छापूर्वक देखी जाती है। किन्तु उक्त शका युक्तिसगत नही है। वचनकी प्रवृति और इच्छामे कोई कार्यकारण सम्बन्ध नही है। यदि ऐसा नियम माना जाय कि इच्छाके होने पर ही वचनकी प्रवृत्ति होती है, तो सोये हुए तथा अन्यमनस्क (जिसका चित्त किसी दूसरी बातमे लगा हो) व्यक्तिकी वचनकी प्रवृत्ति विना इच्छाके नही होना चाहिये। सोया हुआ पुरुष विना किसी इच्छाके कभी कभी कुछ बोलने लगता है। जो अन्यमनस्क है वह कुछ

कहना चाहता है और कुछ कह देता है, किसीका नाम लेना चाहता है किन्तु उससे भिन्न अन्य किसीका नाम बोल देता है। जिसका नाम उसने बोला उसके वोलनेकी इच्छा उसको नही थी। इत्यादि अनेक हेतु और दृष्टान्तो द्वारा यह सिद्ध होता है कि वचनकी प्रवृत्ति विना इच्छाके भी होती है। यदि सोये हुए व्यक्तिको बोलनेकी इच्छा रहती है तो जागने पर इच्छाका स्मरण होना चाहिये, जैसे कि दूसरी इच्छाओका स्मरण होता है। किन्तु सुषुप्त व्यक्तिकी इच्छाका स्मरण न होनेसे उसमें बोलनेकी इच्छाका अभाव मानना होगा। इसलिए वचनकी प्रवृत्ति और इच्छामे कोई कार्यकारण सम्बन्ध न होनेसे सर्वज्ञकी वचनप्रवृत्तिको विना इच्छा के माननेमे कोई विरोध नही है। वचनकी प्रवृत्तिका कारण चैतन्य और जिह्वा इन्द्रियकी पटुता या अविकलता ही है।

शका—चैतन्य तथा करणपटुता (इन्द्रियकी पूर्णता) के साथ विवक्षा भी वोलनेमे सहकारी कारण है और सहकारी कारणके विना कार्य नही होता है। इसलिये विवक्षाको भी वचन प्रवृत्तिका कारण मानना आवश्यक है।

उत्तर—सहकारी कारणको नियमसे होना ही चाहिये ऐसा नियम नही है। कही कही पर सहकारी कारणके विना भी कार्यकी उपलब्धि देखी जाती है। देखनेमे प्रकाश सहकारी कारण है, लेकिन रात्रिमे चलने वाले विल्ली, उल्लू आदिको तथा जिसने अपनी आँखमे अञ्जन विशेष लगा लिया हो उसको प्रकाशके विना भी दिख जाता है। यदि चैतन्य और करणपटुताके अभावमे विवक्षामात्रसे कही वचनकी प्रवृत्ति देखी जाती तो विवक्षाको कारण मानना आवश्यक था। किन्तु चैतन्य और करणपटुताके अभावमे विवक्षामात्रसे वचनकी प्रवृत्ति न होनेके कारण विवक्षा वचनकी प्रवृत्तिका आवश्यक कारण नही है। जिसको शास्त्रका ज्ञान नही है उसको शास्त्रके व्याख्यानकी इच्छा होने पर भी वह शास्त्रका व्याख्यान नही कर सकता। और जिसकी जिह्वा इन्द्रिय ठीक नही है वह बोलनेकी इच्छा होने पर भी नही वोल सकता। इसलिये ज्ञान और करणपटुता ही वोलनेके आवश्यक कारण है, विवक्षा नही।

राग, द्वेप आदि दोपोका समुदाय भी वचनप्रवृत्तिका कारण नही है। जिसप्रकार वुद्धि और करणपटुताका प्रकर्ष होने पर वाणीका प्रकर्ष और उनका अपकर्प होने पर वाणीका अपकर्ष देखा जाता है, उसप्रकार दोपोका प्रकर्प होने पर वचनका प्रकर्प और दोपोका अपकर्ष होने पर वचनका

अपकर्ष नही देखा जाता। अत॰ रागादि दोष या विवक्षा वचनकी प्रवृत्ति का कारण नही है, यह बात निर्विवादरूपसे सिद्ध होती है।

अर्हन्तके अनेकान्त शासनमे पर-प्रसिद्ध एकान्तके द्वारा बाधा नही आती है। 'यदिष्ट ते प्रसिद्धेन न बाध्यते' इस कारिकामे प्रसिद्ध शब्द परमतकी अपेक्षासे दिया गया। दूसरे मत वाले अनित्यत्वैकान्त, नित्यत्वैकान्त आदिको प्रसिद्ध मानते है। उसी बातको यहाँ बतलाया गया है कि अर्हन्तके अनेकान्त शासनमे दूसरे मत वालोके यहाँ प्रसिद्ध अनित्यत्वैकान्त आदिके द्वारा बाधा नही आ सकती है। क्योकि दूसरे मत वाले यद्यपि अनित्यत्वैकान्त आदिको प्रसिद्ध मानते है, किन्तु यथार्थमे अनित्यत्वैकान्त आदि प्रसिद्ध नही है। प्रमाणसिद्ध वस्तुका नाम प्रसिद्ध है और अनित्यत्वैकान्त आदिकी सिद्धि किसी प्रमाणसे नही होती है।

बौद्धोके अनुसार सब पदार्थ क्षणिक है। कोई भी पदार्थ दो क्षण नही ठहरता, एक क्षण ही पदार्थका अस्तित्व रहता है। इसप्रकारका अनित्यत्वैकान्त प्रत्यक्षसे सिद्ध नही होता है। प्रत्यक्षसे तो स्थिर अर्थकी ही प्रतिपत्ति होती है। बौद्ध यदि अनित्यत्वैकान्तकी सिद्धि अनुमानसे करना चाहे तो बौद्धोके यहाँ अनुमान भी नही बन सकता है। साध्य और साधनमे अविनाभाव सम्बन्धका ज्ञान होने पर साधनके ज्ञानसे जो साध्यका ज्ञान होता है वह अनुमान है। धूम साधन है और वह्नि साध्य है। उनमे ऐसा ज्ञान करना कि जहाँ-जहाँ धूम होता है वहाँ-वहाँ वह्नि होती है, और जहाँ वह्नि नही होती वहाँ धूम भी नही होता। इस प्रकारके ज्ञानका नाम अविनाभावका ज्ञान है। धूम और वह्निमे अविनाभावका ज्ञान हो जाने पर पर्वतमे धूमको देखकर वह्निका ज्ञान करना अनुमान है। किन्तु बौद्धोके यहाँ अविनाभावका ज्ञान किसी प्रमाणसे नही हो सकता है। प्रत्यक्षसे तो साध्य और साधनमे अविनाभावका ज्ञान हो नही सकता। क्योकि बौद्ध प्रत्यक्षको निर्विकल्पक (अनिश्चयात्मक) मानते है। निर्विकल्पक प्रत्यक्षके द्वारा अविनाभावका ज्ञान कैसे सभव हो सकता है। जो किसी बातका निश्चय ही नही करता है वह अविनाभावको कैसे जानेगा। निर्विकल्पक प्रत्यक्षके बाद एक सविकल्पक प्रत्यक्ष भी होता है जिसको बौद्ध भ्रान्त मानते है। वह भी अविनाभावका ज्ञान नही कर सकता है। क्योकि उसका विषय भी वही है जो निर्विकल्पकका विषय है। जब निर्विकल्पक अविनाभावको नही जानता है, तो सविकल्पक कैसे जान सकता है। दूसरी बात यह भी है कि प्रत्यक्ष पासके अर्थको ही जानता है। उसमे इतनी सामर्थ्य

नही है कि वह ससारके समस्त साध्य और साधनोका ज्ञान कर सके। अत, प्रत्यक्षके द्वारा अविनाभावका ज्ञान सभव नही है।

अनुमानके द्वारा भी अविनाभावका ज्ञान सम्भव नही है। 'पर्वतोऽय वह्निमान् धूमवत्वात्' इस अनुमानमें जो अविनाभाव है उसका ज्ञान इसी अनुमानसे होगा या दूसरे अनुमानसे। यदि दूसरे अनुमानसे इस अनुमानके अविनाभावका ज्ञान होगा तो दूसरे अनुमानमें अविनाभावका ज्ञान तीसरे से और तीसरेमे अविनाभावका ज्ञान चौथे अनुमानसे होगा। इस प्रकार अनवस्था दूषण आता है। यदि इसी अनुमानसे इस अनुमानके अविनाभावका ज्ञान किया जाता है तो ऐसा माननेमे अन्योन्याश्रय दोष आता है। क्योकि अविनाभावका ज्ञान हो जानेपर अनुमान होगा और अनुमानके उत्पन्न होनेपर अविनाभावका ज्ञान होगा। इसप्रकार बौद्धोके यहाँ किसी भी प्रमाणसे अविनाभावका ज्ञान न हो सकनेके कारण अनुमान प्रमाण सिद्ध नही होता है। इसलिये अनुमान प्रमाणसे भी अनित्यत्वैकान्तकी सिद्धि नही होती है।

जैनमतमे अविनाभावको ग्रहण करनेवाला तर्क नामका एक पृथक् प्रमाण है। तर्कमे ही अविनाभावको जाननेकी शक्ति है। विषयके भेदसे प्रमाणोमे भेद होता है। अविनाभाव एक ऐसा विषय है जिसका ग्रहण तर्कके सिवाय अन्य किसी प्रमाणसे नही हो सकता है। अत तर्कका मानना आवश्यक है। तर्कके द्वारा अविनाभावका ज्ञान हो जानेपर किसी प्रकारका सशय नही रहता है। यदि बौद्ध आदि तर्कको प्रमाण नही मानते हैं तो अनुमानको भी प्रमाण न माने। क्योकि जो बात तर्ककी प्रमाणताके विषयमे है, वही अनुमान आदि प्रमाणोके विषयमे भी है। तर्क अपने विषय (अविनाभाव) मे समारोप (सशय, विपर्यय, और अनध्यवसाय) का निराकरण करता है। अन्य प्रमाण भी यही काम करते है। तर्कके द्वारा जो अविनाभाव सम्बन्धका ज्ञान होता है वह निश्चयात्मक होता है। यदि उसके द्वारा अविनाभावका निश्चयात्मक ज्ञान न हो तो वह प्रमाण नही हो सकता है। निर्विकल्पक प्रत्यक्ष प्रमाण नही है, क्योकि उसमे सविकल्पक (निश्चयात्मक) प्रत्यक्षकी अपेक्षा रहती है। निर्विकल्पक प्रत्यक्षके हो जाने पर भी जब तक सविकल्पक प्रत्यक्ष नही हो जाता तब तक निर्विकल्पकमे प्रमाणता नही आ सकती।

बौद्ध सनिकर्षको प्रमाण नही मानते है, क्योकि सन्निकर्षके रहनेपर भी ज्ञानकी अपेक्षा रहती है। इन्द्रिय और पदार्थके सम्बन्धका नाम सन्नि-

कर्ष है । सन्निकर्षके होनेपर भी ज्ञानके अभावमे सन्निकर्षमे प्रमाणता नही आ सकती । इसप्रकार बौद्ध नैयायिक-वैशेषिक द्वारा माने गये सन्नि-कर्षमे प्रमाणताका खण्डन करते है । किन्तु यही बात निर्विकल्पकको प्रमाण मानने भी है । निर्विकल्पकमे भी सविकल्पककी अपेक्षा रहती है । इसलिये चैतन्य होनेपर भी निर्विकल्पक प्रमाण नही है । जैसे कि सोये हुये व्यक्तिका चैतन्य । सोये हुये व्यक्तिका चैतन्य प्रमाण नही है, क्योकि वह अनिश्चयात्मक होनेके कारण समारोपका विरोधी नही है । निर्विकल्पक प्रत्यक्ष भी अनिश्चयात्मक एव समारोपका अविरोधी होनेसे प्रमाण नही है ।

इसलिये अन्य मतोमे अनित्यत्वैकान्त आदि एकान्तोकी जो कल्पना है वह कल्पनामात्र ही है । उसकी सिद्धि किसी प्रमाणसे नही होती है । यही कारण है कि अर्हन्तके अनेकान्त शासनमे एकान्त द्वारा बाधा नही दी जा सकती । अत 'यदिष्ट ते प्रसिद्धेन न बाध्यते' यह कथन सर्वथा युक्ति सगत है । इस प्रकार यह सिद्ध हुआ कि अर्हन्तके द्वारा प्रतिपादित मोक्ष आदि तत्त्वोको अबाधित होनेसे वही सर्वज्ञ एव वीतराग है, कपि-लादि नही । क्योकि एकान्तवादियोका इष्ट तत्त्व प्रमाणसे बाधित है । इसी बातको आचार्य कहते है—

त्वन्मतामृतबाह्यानां सर्वथैकान्तवादिनाम् ।
आप्ताभिमानदग्धानां स्वेष्टं दृष्टेन बाध्यते ॥७॥

जिन्होने आपके मतरूपी अमृतका स्वाद नही लिया है, जो सर्वथा एकान्तवादी हैं और जो 'हम आप्त है' इसप्रकारके अभिमानसे जले जा रहे हैं, उनका जो इष्ट तत्त्व है उसमे प्रत्यक्ष प्रमाणसे बाधा आती है ।

अर्हन्तने अनेकान्तात्मक वस्तुका प्रतिपादन किया है । उस अनेकान्ता-त्मक वस्तुका ज्ञान प्राप्त करना ही अर्हन्तका मत है । अर्हन्तके मतको यहाँ अमृत कहा है । क्योकि जिस प्रकार अमृतके पानसे व्यक्ति अमर हो जाता है, उसी प्रकार अर्हन्तके मतका ज्ञान हो जानेसे मोक्षकी प्राप्ति हो जाती है, और मोक्षकी प्राप्ति हो जानेसे यह जीव सदाके लिये अजर, अमर हो जाता है । जिन लोगोने अर्हन्तके मतको नही जाना है वे एकान्तवादी है । कोई क्षणिकैकान्तवादी है तो कोई नित्यत्वैकान्तवादी, कोई कहता है कि केवल शब्दमात्र ही तत्त्व है, तो कोई ब्रह्ममात्रकी ही सत्ता मानता है । कोई ज्ञानमात्रको ही तत्त्व मानता है, तो कोई कहता है कि ससारमे किसी

भी तत्त्वकी सत्ता नही है। अर्थात् केवल शून्य ही तत्त्व है। अनेकान्त शासनको ठीकसे न समझ सकनेके कारण ही ये सब एकान्तवादको मान रहे हैं। यद्यपि एकान्तवादी यथार्थमे आप्त नही हैं, फिर भी ये लोगोको दिखाना चाहते हैं कि हम आप्त हैं। इसीलिये ये आप्तके अभिमानवश होकर अपने आप भीतर ही भीतर अभिमानरूपी अग्निसे जल रहे है। इन्होने एकान्तको ही अपना इष्ट तत्त्व मान लिया है। किन्तु जब एकान्तकी परीक्षाकी जाती है तो उसमे प्रत्यक्षसे बाधा आती है। प्रत्यक्ष प्रमाणके द्वारा यह भलीभाँति प्रतीत होता है कि कोई भी तत्त्व एक धर्मात्मक नही है, किन्तु अनेक धर्मात्मक है।

इस बातको सम्पूर्ण ससार अच्छी तरहसे जानता है कि बहिरङ्ग और अन्तरङ्गमे अनेकान्तात्मक वस्तुका साक्षात्कार होता है। इसीकारण वस्तुको एकधर्मात्मक माननेमे प्रत्यक्षसे बाधा आती है। चेतन आत्मा अन्तरङ्ग तत्त्व है और घट, पटादि वहिरग तत्त्व है। अन्तरङ्ग या बहिरङ्ग ऐसा कोई भी तत्त्व नही है जो केवल सत्रूप ही हो या असत्रूप ही हो, जो नित्यरूप ही हो या अनित्यरूप ही हो। किन्तु प्रत्येक तत्त्व सत् और असत्, नित्य और अनित्य, इस प्रकार उभयरूप है। सत् असत्का निराकरण नही करता, किन्तु असत्की अपेक्षा रखता है। नित्य अनित्यका और अनित्य नित्यका निराकरण नही करता किन्तु एक दूसरेकी अपेक्षा रखता है। प्रत्येक तत्त्व एकरूप भी है और अनेकरूप भी है। द्रव्यकी अपेक्षासे आत्मा एक है, और ज्ञान, दर्शन सुख आदिकी अपेक्षासे अनेक है। मिट्टीद्रव्यकी अपेक्षासे घट एक है, और वर्ण, आकार आदिकी अपेक्षासे अनेक है। चित्रज्ञानकी तरह।

चित्राद्वैतवादी एक मत है जो ज्ञानको चित्राकार मानता है। चित्राकारका अर्थ है कि ज्ञानमे नील, पीत आदि अनेक आकार पाये जाते है जैसे कि चितकवरी गौ आदिमे अनेक रग पाये जाते है। अनेक आकार होनेपर भी ज्ञानकी एकतामे कोई विरोध नही आता। आकारोकी अपेक्षासे ज्ञान अनेकरूप है, और ज्ञानकी अपेक्षासे एकरूप। यही बात आत्मा आदि तत्त्वोंके विषयमे है। ज्ञान, दर्शन, सुख आदिकी अपेक्षासे आत्मा अनेकरूप है और आत्मद्रव्यकी अपेक्षासे एकरूप। चित्रज्ञानाद्वैतवादी यह नही कह सकता कि सुखरूप आत्मासे ज्ञानरूप आत्मा भिन्न है और इस कारण वह एक नही है। क्योकि ऐसी स्थितिमे नीलरूप आकारसे पीतरूप आकारको भिन्न होनेके कारण चित्रज्ञान भी अनेकरूप सिद्ध नही होगा। ऐसा भी नही कहा जा सकता कि आत्मा एक रूप ही है, अनेक-

रूप नही, क्योकि ऐसा कहनेपर चित्रज्ञानको भी एकरूप ही मानना पडेगा, और एकरूप माननेपर उसको चित्रज्ञान नही कह सकते। चित्र-ज्ञान उसीको कहते है जिसमें अनेक आकार पाये जावें। कुछ लोग चित्र-ज्ञानमे अनेक आकारोका खण्डन करनेके लिए कहते है—

किं स्यात्सा चित्रतैकस्यां न स्यात्तस्यां मतावपि।
यदीदं स्वयमर्थेभ्यो रोचते तत्र के वयम्॥ प्रमाणवा. २।२१०

क्या एक ज्ञानमे चित्रता (नाना आकार) हो सकती है? अर्थात् नही हो सकती। फिर भी यदि ज्ञानको चित्रता अच्छी लगती है तो इस विषयमे कोई क्या कर सकता है। कहनेका अभिप्राय यह है कि ज्ञानमे चित्रता है नही, किन्तु अज्ञानवश कोई उसमे चित्रता माने तो इसमे कोई क्या कर सकता है।

इसके उत्तरमे यह भी कहा जा सकता है—

किन्तु स्यादेकता न स्यात्तस्यां चित्रमतावपि।
यदीदं रोचते बुद्ध्यै चित्रायै तत्र के वयम्॥

क्या चित्रज्ञानमे एकता हो सकती है? अर्थात् नही हो सकती। फिर भी यदि चित्रज्ञानको एकता अच्छी लगती है तो इसमे हम क्या कर सकते है। इस प्रकार चित्रज्ञानमे अनेकाकारताकी तरह एकाकारताका भी खण्डन किया जा सकता है। यथार्थमे चित्रज्ञानमे न तो एकाकारता मिथ्या है और न अनेकाकारता। चित्रज्ञानमे दोनो आकार सत्य है। उसीप्रकार आत्मा आदि तत्त्व भी एकरूप और अनेकरूप है।

ज्ञान, सुख आदि चैतन्य आत्मारूप ही है, आत्मासे पृथक् इनकी सत्ता नही है। ज्ञान आदि अचेतन भी नही है। ज्ञान, सुख, आदि आत्मा-की अपेक्षासे एक है और अपनी-अपनी अपेक्षासे अनेक भी है।

बौद्ध कहते हैं कि सुख आदि ज्ञानरूप ही है, क्योकि जिन कारणोसे ज्ञानकी उत्पत्ति होती है, उन्ही कारणोसे सुख आदिकी भी उत्पत्ति होती है। इस विषयमे धर्मकीर्तिने कहा है—

तदतद्रूपिणो भावास्तदतद्रूपहेतुजाः।
तत्सुखादि किमज्ञानं विज्ञानाभिन्नहेतुजम्॥ प्रमाणवा० १।२१५

जो पदार्थ जैसा होता है उसकी उत्पत्ति उसीप्रकारके कारणोसे होती है। इस कारणसे सुख आदि अज्ञानरूप नही हो सकते, क्योकि सुखादिकी उत्पत्ति ज्ञानोत्पादक कारणोसे ही होती है।

बौद्धोका उक्त कथन ठीक नही है। सुखादिकी उत्पत्ति सर्वथा उन्ही कारणोसे नही होती जिनसे ज्ञानकी उत्पत्ति होती है। सुखकी उत्पत्ति सातावेदनीयके उदयसे होती है और ज्ञानकी उत्पत्ति ज्ञानावरणके क्षयोपशमसे होती है। इसलिये दोनोकी उत्पत्तिके कारणोमे भिन्नता है। फिर भी दोनोकी उत्पत्तिके कारणोमे कथचित् अभिन्नता होनेसे दोनोमे एकता मानी जाय तो रूप, आलोक आदिको भी ज्ञानरूप मानना चाहिये। इसी प्रसगमे किसी दार्शनिकने कहा भी है—

तदतद्रूपिणो भावास्तदतद्रूपहेतुजाः।
तद्रूपादि किमज्ञानं विज्ञानाभिन्नहेतुजम् ॥

ज्ञानकी उत्पत्ति रूप, आलोक आदिकी सहायतासे होती है। रूप ज्ञानकी उत्पत्तिका कारण है, और रूपकी उत्पत्तिका भी कारण है। इसलिये रूपको भी ज्ञानरूप मानना चाहिये। क्योंकि दोनोकी उत्पत्तिके कारणमे कथचित (रूपकी अपेक्षासे) अभेद है। इसप्रकार ज्ञान और सुखादि सर्वथा एक नही है। चेतनत्वकी अपेक्षासे वे एक है, किन्तु अपने कार्य, स्वरूप आदिकी अपेक्षासे उनमे अनेकता भी है।

नैयायिक-वैशेषिक कहते है कि ज्ञानसे भिन्न होनेके कारण सुख आदि अचेतन है। उक्त कथन युक्तिसगत नही है। सुख आदि चेतन आत्मासे अभिन्न होनेके कारण चेतन ही है, अचेतन नही। और आत्मामे चेतनता स्वसवेदन प्रत्यक्षसे सिद्ध होती है। आत्मा प्रमाता होनेसे भी चेतन है। घटादि अचेतन पदार्थ दूसरे पदार्थोका ज्ञाता नही हो सकता। यह कहना ठीक नही है कि आत्मा स्वय अचेतन होनेपर भी चेतनाके समवायसे चेतन प्रतीत होती है, क्योकि जो वस्तु स्वय अचेतन है उसमे चेतनाका समवाय भी नही हो सकता है। जैसे अचेतन आकाशमे चेतनाका समवाय नही हो सकता है। इसलिये आत्माको चेतन मानना आवश्यक है, और चेतन आत्मासे अभिन्न होनेके कारण सुखादि भी चेतन है।

जिसप्रकार अन्तरङ्ग तत्त्व (आत्मा) एकानेकात्मक है, उसीप्रकार बहिरग तत्त्व (पुद्गलादि) भी एकरूप और अनेकरूप है। पुद्गलस्कन्धकी अपेक्षासे घट एक है। किन्तु उसी घटमे वर्ण, आकार आदि अनेक विशेषतायें पायी जाती है। अत वही घट अनेकरूप भी है। पुद्गल परमाणुओकी अपेक्षासे भी घट अनेकरूप है।

बौद्धोका मत है कि अवयवीरूप (स्कन्धरूप) कोई वस्तु नही है, केवल परमाणुओका ही प्रत्यक्ष होता है। यद्यपि एक परमाणुका दूसरे

परमाणुके साथ कोई सम्बन्ध नही है, फिर भी परमाणुओमे परस्परमे अत्यन्त निकटता होनेके कारण भ्रान्तिवश अवयवीकी प्रतीति हो जाती है ।

बौद्धोका उक्त कथन अयुक्त है । प्रत्यक्षके द्वारा अवयवीरूप पदार्थ-की ही प्रतीति होती हैं । और अत्यन्त सूक्ष्म होनेके कारण परमाणुओ-का ज्ञान कभी भी प्रत्यक्षसे नही होता है । प्रत्यक्षमे इतनी सामर्थ्य नही है कि वह परमाणुओंका ज्ञान कर सके । इसलिये यह कहना कि प्रत्यक्ष-से परमाणुओका ज्ञान होता है, स्कन्धका नही, प्रतीति विरुद्ध है ।

कुछ लोग कहते हैं कि प्रत्यक्षसे स्कन्धकी ही प्रतीति होती है, और स्कन्धके अतिरिक्त वर्ण आदिका कोई अस्तित्व नही है । स्कन्धकी ही चक्षु आदि इन्द्रियके भेदसे वर्ण आदिरूपसे प्रतीति होती है, जैसे कि आँखमे अङ्गुली लगानेसे दीपककी एक ही लौ दो रूपसे दिखने लगती है । उक्त कथन भी समीचीन नही है । यदि भेदकी प्रतीति होनेपर भी अभेद माना जाय तो यह भी कहा जा सकता है कि सत्ता ही एक तत्त्व है और द्रव्य, गुण आदि सब काल्पनिक है । जैसे केवल वर्णादिकी प्रतीति मानना अस-गत है, उसीप्रकार केवल स्कन्धकी प्रतीति मानना भी असगत है । अत वर्णादि तथा स्कन्ध दोनोकी प्रतीति होनेके कारण अन्तरङ्ग तत्त्वकी तरह बहिरङ्ग तत्त्व भी अनेकान्तात्मक है ।

प्रत्यक्षसे सामान्य-विशेषरूप (अनेकान्तात्मक) तत्त्वकी ही प्रतीति होती है, और एकान्तरूप तत्त्वकी प्रतीति प्रत्यक्षसे कदापि नही होती । यत प्रत्यक्षसिद्ध अनेकान्तात्मक वस्तुकी प्रतीति अथवा एकान्तकी अनुप-लब्धि ही एकान्तवादियोके मतका निराकरणकर देती है, अत इस विषय मे अन्य प्रमाण देनेकी कोई आवश्यकता नही है । न तो पदार्थ सामान्यरूप है और न विशेषरूप, और न पृथक् पृथक् उभयरूप । किन्तु वस्तुके साथ सामान्य और विशेषका तादात्म्य सम्बन्ध है । सामान्यसे विशेषको और विशेषसे सामान्यको पृथक् नही किया जा सकता । सामान्य और विशेष वस्तुकी आत्मा है । सामान्य और विशेषको छोडकर वस्तुका अन्य कोई स्वरूप नही है । इस प्रकारकी सामान्य-विशेषात्मक वस्तुकी प्रतीति विद्वज्जनोको प्रत्यक्षसे होती है । और यह प्रत्यक्षसिद्ध प्रतीति ही एकान्त-का निरास कर देती है । अथवा प्रत्यक्षसे एकान्तकी अनुपलब्धि एकान्तका निराकरण कर देती है । अत एकान्तका निषेध करनेके लिये अनुमान आदि प्रमाणोकी कोई आवश्यकता प्रतीत नही होती है । प्रत्यक्ष सब प्रमा-

णोमे ज्येष्ठ और गरिष्ठ है, क्योकि प्रत्यक्षके अभावमे अन्य प्रमाणोकी प्रवृत्ति नही हो सकती है। तथा समारोपका निराकरण भी जैसा प्रत्यक्षसे होता है वैसा अन्य प्रमाणोसे नही होता है। प्रत्यक्ष इस कारण भी गरिष्ठ है कि वह अपने विषयमे सामान्य और विशेषके विधिरूप अन्वयमे तथा एकान्तके प्रतिषेधरूप व्यतिरेकमे स्वभावभेद बतलाता है। अर्थात् वस्तुमे सामान्य और विशेषका अन्वय तथा एकान्तका व्यतिरेक ये दोनो एक नही है, किन्तु भिन्न-भिन्न है, इस बातका ज्ञान प्रत्यक्षसे ही होता है। अनुमान न तो प्रत्यक्षसे ज्येष्ठ है और न गरिष्ठ। प्रत्यक्षके अभावमें अनुमानकी उत्पत्ति नही हो सकती है। अत· ज्येष्ठ और गरिष्ठ प्रत्यक्षसे जो बात सिद्ध है उसमे अनुमान आदि प्रमाणोकी कोई आवश्यकता नही है।

शका—जब अर्हन्त ही आप्त है और उनका इष्ट तत्त्व प्रत्यक्षसे अबाधित है, तो यह बात स्वतः सिद्ध हो जाती है कि कपिलादि आप्त नही हैं, तथा उनका इष्ट सर्वथैकान्त प्रत्यक्षसे बाधित है। फिर कपिलादिमे आप्तत्वके अभावको बतलानेकी तथा सर्वथैकान्तका निराकरण करनेकी क्या आवश्यकता है।

उत्तर—अनेकान्तकी उपलब्धि और एकान्तकी अनुपलब्धि ये दोनो एक है। अर्थात् अनेकान्तकी उपलब्धि ही एकान्तकी अनुपलब्धि है, और एकान्तकी अनुपलब्धि ही अनेकान्तकी उपलब्धि है, इस बातको बतलानेके लिये दोनो बातोको कहा है। इसी बातको दूसरे प्रकारसे भी कह सकते हैं कि किसी बातकी सिद्धिके लिए अन्वय और व्यतिरेक दोनोका कथन असगत नही है। अर्हन्त ही आप्त है और उनका इष्ट तत्त्व अबाधित है, इस बातकी सिद्धि अन्वय है। कपिलादि आप्त नही है तथा उनका इष्ट तत्त्व सर्वथैकान्त बाधित है, यह बतलाना व्यतिरेक है। अत अन्वय और व्यतिरेक दोनोका कथन धर्मकीर्तिके मतका निराकरण करनेके लिए किया गया है।

बौद्धोके आचार्य धर्मकीर्तिने कहा है कि अन्वय और व्यतिरेकमेसे किसी एकके प्रयोग करनेसे ही अर्थका ज्ञान हो जाता है। इसलिए दोनोका प्रयोग करना तथा पक्ष आदिका कहना निग्रहस्थान है।

बौद्धौका मत है कि अन्वय और व्यतिरेकमेसे किसी एकका ही प्रयोग करना चाहिए। यदि दोनो का प्रयोग किया जाता है तो निग्रहस्थान (पराजयका स्थान) होनेसे वादीकी पराजय होगी। इसीप्रकार अनुमानके पाँच अवयवोमेसे हेतु और दृष्टान्तका ही प्रयोग करना चाहिए, प्रतिज्ञा आदिका नही। क्योकि प्रतिज्ञा आदिके द्वारा जो अर्थ कहा जाता है

उसका ज्ञान हेतु और दृष्टान्तसे ही हो जाता है। फिर भी यदि प्रतिज्ञा आदिका प्रयोग किया जायगा तो निग्रहस्थानकी प्राप्ति होगी।

उक्त मत ठीक नही है। जो वादी निर्दोष हेतुके द्वारा अपने पक्षको सिद्ध कर रहा है, वह यदि अधिक वचनोका प्रयोग करे तो इतने मात्रसे उसकी पराजय नही हो सकती। क्योकि 'स्वसाध्य प्रसाध्य नृत्यतोऽपि दोषाभावात्', इस उक्तिके अनुसार अपने साध्यको सिद्ध करके यदि कोई नाचता भी फिरे तो ऐसा करनेसे उसे कोई दोष नही दिया जा सकता। और यदि वादी अपने पक्षको सिद्ध न करके अधिक वचनोका प्रयोग कर रहा है, तो स्वपक्षसिद्धि न होनेसे ही उसकी पराजय निश्चित है, तव अधिक वचनोके प्रयोगसे उसकी पराजय कहना व्यर्थ है। प्रतिवादी भी यदि वादीके पक्षका खण्डन करके अपने पक्षकी सिद्धि करता है, तो इतने मात्रसे ही वादीकी पराजय हो जाती है। यह कहना व्यर्थ ही है कि वादी-ने अधिक वचनोका प्रयोग क्यो किया। और यदि प्रतिवादी अपने पक्षकी सिद्धि नही कर पाता है, तो वादीके वचनाधिक्यसे वादीकी पराजय और प्रतिवादीकी जय नही हो सकती है। अन्वय और व्यतिरेक दोनो सावनके अङ्ग है। अत दोनोके प्रयोग करनेमे कोई हानि नही है।

यही वात प्रतिज्ञा आदिके प्रयोगके विषयमे है। 'इस पर्वतमे वह्नि है', इस वचनको प्रतिज्ञा कहते। जहाँ साध्य सिद्ध किया जाता है उस स्थानको पक्ष कहते हैं, और पक्षका वचन ही प्रतिज्ञा है। प्रतिज्ञाका प्रयोग अनावश्यक नही है। यदि प्रतिज्ञाका प्रयोग नही किया जायगा तो साध्यके आधारका ज्ञान ही नही हो सकेगा। वादी यदि अविनाभावी हेतुसे अपने पक्षकी सिद्धि कर रहा है, तो प्रतिज्ञा आदिके प्रयोगसे उसकी पराजय नही हो सकती है। शिष्योके अभिप्रायके अनुसार उदाहरण, उपनय और निगमनका प्रयोग करना आवश्यक भी है। जो विद्वान् प्रतिपत्ता प्रतिज्ञा और हेतुके प्रयोगसे ही पूरे अर्थको समझ लेता है, उसके लिए उदाहरण आदिके प्रयोग करनेकी कोई आवश्यकता नही है। किन्तु जो अल्पज्ञ इतने मात्रसे नही समझ सकता है, उसको समझानेके लिए उदाहरण आदिका प्रयोग अवश्य करना चाहिये।

कथायें दो प्रकारकी होती है—वीतराग कथा और विजिगीषु कथा। राग-द्वेष रहित गुरु-शिष्योमे या विद्वानोमे किसी तत्त्वके निर्णयके लिए जो परस्परमे विचार-विमर्श होता है, वह वीतराग कथा है। वीतराग कथाको शास्त्र भी कहते है। दो विद्वानोमें या दो पक्षोमे जय-पराजयकी

इच्छासे किसी विषयपर जो वाद-विवाद होता है, वह विजिगीषु कथा है। विजिगीषु कथाको वाद भी कहते हैं। यदि कोई ऐसा कहता है कि शास्त्रमे प्रतिज्ञाका प्रयोग किया जा सकता है, किन्तु वादमे प्रतिज्ञाका प्रयोग ठीक नही है, तो उसका कहना अयुक्त है। क्योकि यदि वादमे प्रतिज्ञाका प्रयोग अनुपयुक्त है, तो शास्त्रमे भी प्रतिज्ञाका प्रयोग अनुपयुक्त होना चाहिये, क्योकि तत्त्वका निर्णय तो दोनोमे समानरूपसे किया जाता है। शास्त्रमे आचार्य मन्दमति वाले शिष्योंके उपकार तथा समझानेकी दृष्टिसे प्रतिज्ञाका प्रयोग करते हैं। यही वात वादमे भी है। वादमे वाद-विवाद करनेके इच्छुक मन्दमति वाले न हो, ऐसी वात नही है। किन्तु वादमे भी मन्दमति वाले विजिगीषु होते हैं। अत उनको पदार्थका ठीक-ठीक ज्ञान करानेके लिए प्रतिज्ञाका प्रयोग अरना आवश्यक है।

बौद्ध हेतुके तीन रूप मानते हैं—पक्षधर्मत्व, सपक्षसत्त्व और विपक्षव्यावृत्ति। हेतुका पक्षमे रहना पक्षधर्मत्व है। सपक्षमे हेतुका सद्भाव होना सपक्षसत्त्व है। विपक्षमे हेतुका न रहना विपक्षव्यावृत्ति है। जहाँ साध्य सिद्ध किया जाता है उस स्थानका नाम पक्ष है। पक्षके अतिरिक्त अन्यत्र जहाँ-जहाँ साध्य पाया जाता है वह सव सपक्ष है। जहाँ सर्वदा साध्यका अभाव पाया जाता है वह विपक्ष है। 'इस पर्वतमें वह्नि है, घूम होनेसे,' इस अनुमानमे वह्नि साध्य है, धूम हेतु है, पर्वत पक्ष है, रसोईघर सपक्ष है, और सरोवर विपक्ष है। बौद्ध साध्यकी सिद्धिके लिए त्रिरूप हेतुका प्रयोग करके उसका समर्थन करते है। हेतुमे असिद्ध आदि दोषोका परिहार करना अथवा हेतुकी साध्यके साथ व्याप्ति सिद्ध करके पक्षमे हेतुका सद्भाव वतलाना हेतुका समर्थन कहलाता है।

बौद्ध हेतुके तीन भेद मानते हैं—स्वभाव, कार्य और अनुपलब्धि। 'यत्सत् तत्सर्वं क्षणिक यथा घट , सश्च शब्द '। 'जो सत् होता है वह क्षणिक होता है, जैसे घट। शब्द भी सत् है।' इस अनुमानमे क्षणिकत्व साध्य है और सत्त्व स्वभाव हेतु है। सत्त्व हेतुका समर्थन इस प्रकार होगा। क्षणिक पदार्थमे ही सत्त्व पाया जाता है, अक्षणिक (नित्य)मे नही। क्योकि अक्षणिक पदार्थमे अर्थक्रिया नही हो सकती है। नित्य पदार्थ न तो क्रमसे काम कर सकता है, और न युगपत्। नित्य पदार्थमे अर्थक्रिया न होनेके कारण सत्त्वका अभाव निश्चित है। अत सत्त्वकी व्याप्ति क्षणिकत्वके साथ ही है। यह स्वभाव हेतुका समर्थन है। 'पर्वतोऽय वह्निमान्

धूमवत्वात् ।' 'इस पर्वतमे वह्नि है, धूम होनेसे ।' इस अनुमानमे धूम कार्य हेतु है । धूम हेतुका समर्थन इस प्रकार होगा । वह्निके होनेपर ही धूम होता है । अन्य कारणोके होनेपर भी वह्निके अभावमे धूम कभी नही होता । यह कार्य हेतुका समर्थन है । 'अत्र घटो नास्ति अनुपलब्धे' । 'यहाँ घट नही है, अनुपलब्ध होनेसे ।' इस अनुमानमे घटका अभाव साध्य-है, और अनुपलब्धि हेतु है । अनुपलब्धि हेतुका समर्थन इस प्रकार होगा । यदि यहाँ घट होता तो उसकी उपलब्धि नियमसे होती । क्योकि घटका स्वभाव उपलब्ध होनेका है, तथा उपलब्धिके कारण चक्षु, प्रकाश आदि-का भी सद्भाव है । अनुपलब्धिसे उस वस्तुका अभाव नही किया जा सकता जिसका स्वभाव उपलब्ध होनेका नही है । जैसे पिशाच या परमाणुका अभाव नही किया जा सकता है । उपलब्धिके योग्य होनेपर भी घटकी उपलब्धि नही हो रही है, अत. घटका अभाव है । यह अनुपलब्धि हेतुका समर्थन है ।

बौद्ध हेतुका प्रयोग करनेके बाद उसका समर्थन भी करते है, फिर भी प्रतिज्ञाके प्रयोगको अनर्थक बतलाते हैं, यह कहाँ तक उचित है । यदि हेतु-के प्रयोगमात्रसे ही साध्यका ज्ञान हो जाता है, तो प्रतिज्ञाके प्रयोगकी तरह हेतुका समर्थन व्यर्थ है । यदि कहा जाय कि असिद्ध आदि दोषोके परि-हारके लिए हेतुका समर्थन आवश्यक है, तो फिर समर्थनको ही अनुमान-का अवयव मानना चाहिए । तब हेतुके प्रयोगकी कोई आवश्यकता नही है । यदि यह माना जाय कि हेतुके अभावमे किसका समर्थन होगा, तो प्रतिज्ञाके विषयमे भी यही बात है । अर्थात् प्रतिज्ञाके अभावमे हेतु कहाँ रहेगा । यदि प्रतिज्ञाके द्वारा प्रतिपाद्य अर्थ हेतुके कहने मात्रसे ही समझमे आ जाता है, तो हेतु भी समर्थनसे ही ज्ञात हो जायगा । यदि मन्दमति वालोको स्पष्ट बोध करानेके लिए हेतुका प्रयोग आवश्यक है, तो प्रतिज्ञाके प्रयोगमे भी यही तर्क है । अत हेतुके प्रयोगकी तरह प्रतिज्ञाका प्रयोग भी सार्थक है ।

बौद्ध कहते है कि समर्थनको विपक्षव्यावृत्तिस्वरूप होनेसे हेतुके तीन रूपोमेसे वह एक रूप है, हेतुसे पृथक् नही है । यदि समर्थनको नही कहेगे तो असाधनाङ्ग वचन (साधनके अङ्गको नही कहना) नामका निग्रह स्थान होगा । किन्तु क्या यही तर्क प्रतिज्ञाके प्रयोगमे भी नही दिया जा सकता । प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय और निगमन ये पाँच अनुमानके अग है । यदि पाँचमेसे कमका प्रयोग किया जायगा तो न्यून नामका निग्रहस्थान होगा । क्योकि 'हीनमन्यतमेनापि न्यूनम्', पाँच अवयवोमे-

से यदि एक भी कम हो तो न्यून नामक निग्रहस्थान होता है, ऐसा न्याय-सूत्रमे कहा गया है। इसलिये प्रतिज्ञा तथा हेतुके प्रयोगमे समान तर्क पाया जाता है। यदि हेतुका प्रयोग आवश्यक है तो प्रतिज्ञाका प्रयोग भी आवश्यक है। फिर भी यदि प्रतिज्ञाका प्रयोग करनेसे अतिरिक्त वचनके कारण असाधनाङ्गवचन (जो साधनका अग नही है उसको कहना) नामक निग्रहस्थान होता है, तो शब्दमें क्षणिकत्व सत्त्व हेतुसे ही सिद्ध हो जाता है, फिर शब्दमे क्षणिकत्वकी सिद्धिके लिए उत्पत्तिमत्त्व, कृतकत्व आदि हेतुओका प्रयोग करनेसे अतिरिक्त वचनके कारण वादीकी पराजय निश्चत है। कृतकत्व, प्रयत्नानान्तरीयकत्व इत्यादि हेतुओमे 'क' वर्ण को अतिरिक्त वचन होनेसे भी पराजय होगी।

यदि यह नियम माना जाय कि अतिरिक्त वचन होनेसे असाधनाङ्ग वचन नामक निग्रहस्थानकी प्राप्ति होती है, और ऐसे निग्रहस्थानसे वादीकी पराजय होती है, तो शब्दमें क्षणिकता सिद्ध करनेके लिये सत्त्व, उत्पत्तिमत्त्व, कृतकत्व आदि अनेक हेतुओके प्रयोगके कारण अतिरिक्त वचन होनेसे स्वय बौद्धोंकी पराजय होगी। 'अनित्य· शब्दः सत्त्वात्' इस प्रकार सत्त्व हेतुके प्रयोगसे ही शब्दमें क्षणिकत्व सिद्ध हो जाता है। पुन क्षणिकत्वकी सिद्धिके लिये 'उत्पत्तिमत्त्वात्' 'कृतकत्वात्' आदि हेतुओका प्रयोग करना अतिरिक्त वचन है। 'यत् सत् तत्सर्वं क्षणिक यथा घट·' इतना कहनेसे ही शब्दमे क्षणिकत्वकी सिद्धि हो जाती है, तब 'संश्च-शब्द·' इस प्रकार पक्षधर्मका कथन भी अतिरिक्त वचन है। तथा हेतुके प्रयोगसे ही जब काम चल सकता है, तब हेतुका समर्थन भी अतिरिक्त वचन है। उक्त अतिरिक्त वचनोके प्रयोगसे असाधनाङ्ग वचन निग्रह-स्थान होनेके कारण वादीकी पराजय नियमसे होगी। अत इस दोषको दूर करनेके लिये यह मानना आवश्यक है कि गम्यमान अर्थको कहनेके कारण यद्यपि प्रतिज्ञा आदिका प्रयोग अतिरिक्त वचन है, फिर भी प्रतिज्ञा का प्रयोग करनेसे असाधनाङ्गवचन नामक निग्रहस्थान नही होता है, और न इतने मात्रसे वादीकी पराजय होती है।

शका—यदि अतिरिक्त वचनसे निग्रहस्थान नही होता है, तो अप्रस्तुत (जिसका प्रकरण न हो) वस्तुके प्रयोगसे भी निग्रहस्थान नही होगा। जैसे वाद-विवादके समय कोई नाटक करने लगे या ढोल बजाने लगे तो यह भी निग्रहस्थान नही होगा।

उत्तर—केवल अप्रस्तुत बातके प्रयोगके कारण वादीका निग्रह कभी नही होगा। वादी यदि अपने पक्षकी सिद्धि कर रहा है तो अन्य किसी

कारणसे उसकी पराजय नही हो सकती। इस वातको पहिले भी बतला आये हैं कि अपने साध्यको सिद्ध करके यदि वादी नाचता भी फिरे तो इसमे कोई दोप नही है। प्रतिवादी यदि अपने पक्षकी सिद्धि करता है, तो स्वपक्षसिद्धिसे ही प्रतिवादीकी जय तथा वादीकी पराजय सुनिश्चित है, न कि अप्रस्तुत वस्तुके वचनके कारण। इसी प्रकार साधनके सब अगोको नही कहनेसे वादीको निग्रह स्थान होता है, तथा वादीके हेतुमे दोप न होनेपर भी दोप वतलानेसे और दोष होनेपर भी नही वतलानेसे प्रतिवादीको निग्रह स्थान होता है, ऐसा मानना ठीक नही है। जय या पराजय कम कहनेसे या अधिक कहनेसे, दोप वतलानेसे या दोष नही वतलानेसे नही होती है। किन्तु परपक्षका सयुक्तिक खण्डन करके अपने पक्षको सिद्ध करनेसे अपनी जय और परकी पराजय होती है। किसी एककी स्वपक्षसिद्धि होनेसे ही दूसरेकी पराजय हो जाती है। असाधनांग-वचनसे अथवा अदोपोद्भावनसे किसीकी पराजय नही होती।

उपर्युक्त विवेचनसे यह निष्कर्ष निकलता है कि जो जय-पराजयकी इच्छा रखता है उसको स्वपक्षसिद्धि एव परपक्षदूपण ये दो वातें अवश्य करना चाहिए। यही कारण है कि स्वामी समन्तभद्राचार्यने 'स त्वमेवासि निर्दोप' इस कारिकाके द्वारा स्वपक्षसिद्धि और त्वन्मतामृत-वाह्यानाम्' इस कारिकाके द्वारा परपक्षका निराकरण किया है। यद्यपि स्वपक्षसिद्धिसे ही परपक्षका निराकरण हो जाता है, फिर भी स्पष्ट बोध करानेके लिए परपक्षका निराकरण करना आवश्यक है। गम्यमान बातके कहनेमे कोई दोप नहीं है।

प्रश्न—एकान्तवादियोके यहाँ भी पुण्य-पापरूप कर्म, परलोक आदि-की प्रसिद्धि होनेसे उनके इष्टदेव भी आप्त क्यों नही हो सकते ?

इसके उत्तरमे आचार्य कहते है ?

कुशलाकुशलं कर्म परलोकश्च न क्वचित्।
एकान्तग्रहरक्तेषु नाथ स्वपरवैरिषु ॥ ८ ॥

हे भगवन्। जो वस्तुके अनन्त धर्मोमेसे किसी एक ही धर्मको मानते है ऐसे एकान्तग्रहरक्त नर अपने भी शत्रु है, और दूसरेके भी शत्रु है। उनके यहाँ पुण्यकर्म एव पापकर्म तथा परलोक आदि कुछ भी नही बन सकता है।

यह पहिले वतला चुके है कि प्रत्येक वस्तु अनन्त धर्मात्मक है। ऐसा कोई पदार्थ नही है जिसमे केवल एक ही धर्म हो। फिर भी कुछ लोग

अज्ञानवश वस्तुको एक धर्मात्मक होनेकी कल्पना करते है। कोई कहता है कि वस्तु सत् ही है, तो कोई कहता है कि वस्तु असत् ही है। कुछ लोग मानते है कि वस्तु नित्य ही है, तो कुछ लोगोकी धारणा है कि वस्तु अनित्य ही है। इस प्रकार वस्तुमे केवल एक धर्मको मानने वाले एकान्त-वादी है। स्वमतमे अनुरागके कारण ये लोग एकान्तवादके आग्रहको नही छोडकर स्वय अपना अकल्याण तो कर ही रहे है, साथमे अन्य लोगोका भी अहित कर रहे है। वस्तुतत्त्वको ठीक ठीन न समझनेके कारण एकान्तवादियोको सम्यग्ज्ञान नही हो सकता है, और सम्यग्ज्ञान-के अभावमे ससारके परिभ्रमणसे छूटना असभव है।

एकान्तवादियोके यहाँ कर्म, कर्मफल, वन्ध, मोक्ष, इहलोक, परलोक आदि कुछ भी नही वन सकता है। 'स्वपर वैरिपु'का अर्थ निम्न प्रकार भी किया गया है। पुण्य-पाप कर्म, कर्मफल, परलोक आदि स्व है, क्योकि एकान्तवादियोने इनको माना है। तथा अनेकान्त पर है, क्योकि एकान्त-वादियोने अनेकान्तका निपेध किया है। ये लोग पर (अनेकान्त)के वैरी होनेके कारण स्व (कर्म आदि)के भी वैरी है। कहनेका तात्पर्य यह है कि अनेकान्तके अभावमे पुण्य-पाप कर्म आदिकी व्यवस्था नही हो सकती है। एकान्तवादमे क्रमसे या अक्रम (युगपत्)से कोई भी कार्य नही हो सकता है। क्रम और अक्रमकी व्याप्ति अनेकान्तके साथ है। एकधर्मात्मक वस्तुमे क्रम और अक्रमके अभावमे अर्थक्रिया नही हो सकती, और अर्थ-क्रियाके अभावमे कर्म आदिकी उत्पत्ति भी नही हो सकेगी। मन, वचन और कायकी क्रियासे कर्मका आगमन होता है। जब एकधर्मात्मक वस्तु न क्रमसे कार्य करतो है और न अक्रमसे, तो क्रियाके अभावमे कर्मकी उत्पत्ति कैसे होगी। यही वात परलोक आदिके विषयमे जानना चाहिए। कर्मके अभावमे तप, जप आदिके अनुष्ठानसे भी कोई लाभ नही है। क्योकि एकान्तवादमे तप आदिके करनेसे कर्मक्षय, मोक्ष आदि-की प्राप्ति सभव नही है। सत्त्वैकान्त, असत्त्वैकान्त नित्यैकान्त, अनित्यै-कान्त आदि एकान्तवादोमे जप, तप आदिके अनुष्ठानसे पुण्यकर्म आदि-की उत्पत्ति होना असभव है।

शका—सत्त्वैकान्तवादी (जो पदार्थको सर्वथा सत् ही मानता है) के यहाँ कर्म, कर्मफल, मोक्ष आदिकी उत्पत्ति न हो, यह ठीक है, क्योकि उसके यहाँ सव पदार्थ सर्वथा सत् है। और यह नियम है कि सत् वस्तु-की उत्पत्ति नही होती है। किन्तु असत्त्वैकान्तवादी (जो पदार्थको सर्वथा

असत् मानता है) के यहाँ पदार्थोंको असत् होनेके कारण कर्म आदिकी उत्पत्तिमे कोई बाधा नही आती है। असत् वस्तुकी ही उत्पत्ति होती है, सत्‌की नही।

उत्तर—जिस प्रकार सत्त्वैकान्तवादीके मतमे कर्म आदिकी उत्पत्तिका विरोध है, उसी प्रकार असत्त्वैकान्तवादीके मतमे भी कर्म आदिकी उत्पत्तिका विरोध है। जो वस्तु विद्यमान है उसकी उत्पत्ति नही होती है। घटके एक बार उत्पन्न होने पर पुन वही घट दूसरी बार उत्पन्न नही होता। इसी प्रकार जो वस्तु असत् है उसकी भी उत्पत्ति नही होती है। वन्ध्यापुत्र, आकाशपुष्प आदिकी उत्पत्ति कभी किसीने नही देखी। असत्त्वैकान्तवादीके यहाँ सब प्रतिभास अविद्या हेतुक होते है। सवृतिसत् होनेसे अविद्या असत् है, पदार्थ असत् है और पदार्थोंका प्रतिभास भी असत् है। इस प्रकार जब सब कुछ असत् है, तो किसी वस्तुकी उत्पत्ति कैसे हो सकती है।

ऊपर सत्त्वैकान्तवादी तथा असत्त्वैकान्तवादीके मतमे जो दोष दिया गया है, वही दोष ज्ञानमात्रकी सत्ता माननेवाले योगाचार तथा ज्ञान और अर्थ दोनोकी सत्ता माननेवाले सौत्रान्तिकके मतमे भी आता है। अर्थात् इन मतोमे भी कार्यकी उत्पत्ति सभव नही है। योगाचारके यहाँ पूर्व ज्ञानक्षणका उत्तर ज्ञानक्षणके साथ कोई सम्बन्ध नही है। सौत्रान्तिकके यहाँ भी पूर्व ज्ञानक्षण तथा पूर्व अर्थक्षणका उत्तर ज्ञानक्षण तथा उत्तर अर्थक्षणके साथ कोई सम्बन्ध नही है। दोनो क्षणोकी सत्ता स्वतत्र है। जब पहिला क्षण पूर्णरूपसे समाप्त हो जाता है तब दूसरे क्षणकी उत्पत्ति होती है। घटके फूटनेसे कपालकी उत्पत्ति नही होती है, किन्तु घटका फूटना अन्य बात है, और कपालकी उत्पत्ति दूसरी बात है। अभिप्राय यह है कि योगाचार और सौत्रान्तिक मतमे दो क्षणोमे कोई अन्वय न होनेसे कार्यकी उत्पत्तिका कोई हेतु नही है। और हेतुके अभावमे कार्यकी उत्पत्ति कैसे हो सकती है। पूर्वक्षणके बाद ही उत्तरक्षणकी उत्पत्ति होनेसे पूर्वक्षणको उत्तरक्षणका कारण मानना ठीक नही है। क्योकि पूर्वक्षण उत्तरक्षणकी उत्पत्ति कालमे विद्यमान नही रहता है। कारण वही हो सकता है जो कार्यकालमे विद्यमान हो। पूर्वक्षण उत्तरक्षणकी उत्पत्तिके समय विद्यमान नही रहता है। अत. वह चिरकाल पहले विनष्ट क्षणकी तरह उत्तरक्षणका कारण नही हो सकता। जब पूर्वक्षणके रहनेपर उत्तरक्षणकी उत्पत्ति नही होती है, और पूर्वक्षणके नष्ट हो जानेपर नियमसे उत्तरक्षणकी उत्पत्ति हो जाती है, तो उत्तरक्षण पूर्वक्षणका कार्य कैसे माना जा

सकता है। पूर्वक्षणके अनन्तर ही उत्तरक्षणकी उत्पत्तिका नियम भी नही वन सकता है। क्योकि कालान्तरमे भी उत्तरक्षणकी उत्पत्ति हो सकती है। जिस प्रकार उत्तरक्षणवर्ती कालमे पूर्वक्षणका अभाव है, वैसे कालान्तरमे भी उसका अभाव है। अत कालान्तरमे भी उत्तरक्षणकी उत्पत्ति सभव है।

शका—कही कही पर कालान्तरमे भी कार्यकी उत्पत्ति देखी जाती है। चूहा और कुत्ताके काटने पर कुछ समय बाद विषका विकार देखा जाता है। तथा हाथमे राज्यसूचक रेखा जन्मके समय होती है और राज्य की प्राप्ति वहुत काल बाद होती है।

उत्तर—हम देखते हैं कि समर्थ कारणके रहने पर भी कार्यकी उत्पत्ति नही होती है और कालान्तरमे स्वय ही कार्यकी उत्पत्ति हो जाती है। फिर भी उस कार्यको चिरकाल पूर्ववर्ती कारणसे उत्पन्न माना जाता है तो नित्यैकान्तमे भी अर्थक्रिया क्यो नही होगी। जिस प्रकार क्षणिकैकान्तमे कारणका सदा अभाव है उसी प्रकार अक्षणिकैकान्तमे कारणका सदा सद्भाव है। यदि क्षणिकैकान्तमे कारणके अभावमे भी अर्थक्रिया होती है, तो अक्षणिकैकान्तमे भी कारणके सदा सद्भावमें अर्थक्रिया अवश्य होना चाहिये।

यदि क्षणवर्ती एक कारणसे स्वभावभेद न होने पर भी अनेक कार्योकी उत्पत्ति हो जाती है, तो एक स्वभाव वाले नित्य पदार्थसे भी कार्यकी उत्पत्ति होनेमे कौन सा विरोध है। जैसे उत्पन्न हुये घटकी तरह सत्की उत्पत्ति होनेमे विरोध है वैसे आकाशपुष्पकी तरह असत्की उत्पत्तिमे भी तो विरोध है। पदार्थ नित्य होकर भी क्रमसे अनेक पर्यायोको धारण कर सकता है। ऐसा माननेमे कोई विरोध नही है। जैसे योगाचारके मतमे एक क्षणिक ज्ञानम ग्राहकाकार और ग्राह्याकार आदि कई आकार पाये जाते है, उसी प्रकार नित्य पदार्थमे भी अनेक स्वभाव हो सकते है। ऐसा नही कहा जा सकता कि ज्ञानमे कोई आकार नही है। क्योकि आकारके अभावमे ज्ञानमे शून्यता मानना पड़ेगी। किन्तु शून्यता और ज्ञानमे विरोध है। ज्ञान वस्तु है और शून्यता अभाव है। अत. ज्ञानमे आकार मानना आवश्यक है। यदि क्षणिक पदार्थ अपने कालमे ही कार्यको उत्पन्न करता है, तो कार्योकी उत्पत्ति क्रमसे नही हो सकती है। तब सब कार्योकी उत्पत्ति एक क्षणमे ही हो जाना चाहिये। यदि ऐसा माना जाय कि क्षणिक पदार्थ कालान्तरमे कार्यको उत्पन्न करता है, तो यहाँ दो विकल्प

होते है—कारण कार्यकालमे विद्यमान रहता है या नही। यदि कारण कार्यकालमें भी विद्यमान रहता है तो अनेक क्षणोमें रहनेके कारण वह क्षणिक नही हो सकता। और ऐसी स्थितिमे क्षणभङ्गका भङ्ग अनिवार्य है। और यदि कारण कार्यकालमें नही रहता है, तो उस कारणसे कार्यकी उत्पत्ति मानना केवल मिथ्या कल्पना है। नित्य पदार्थमें क्रम और अक्रमसे अर्थक्रिया नही हो सकती है। फिर भी नित्यैकान्तवादी साख्य आदि अर्थक्रियाकी मिथ्या कल्पना करते है। उसी प्रकार क्षणिक पदार्थमें भी अर्थक्रिया न हो सकने पर भी क्षणिकैकान्तवादी उसमे अर्थक्रियाकी मिथ्या कल्पना करते है।

इसलिये स्वामी समन्तभद्राचार्यने ठीक ही कहा है कि एकान्तवादियोके मतमे, चाहे वे क्षणिकैकान्तवादी हो या अक्षणिकैकान्तवादी, कर्म, कर्मफल, परलोक, मोक्ष आदि कुछ भी नही बन सकता है। क्योकि एकान्तवादमे अर्थक्रियाका होना असभव है। इसीलिये एकान्तवादी स्व-वर वैरी हैं। इसके विपरीत अनेकान्तात्मक वस्तुका प्रतिपादन करनेवाले अर्हन्त स्व और परके कल्याणमें ही प्रवृत्त होते है, अत वही स्तुत्य है।

प्रश्न—पदार्थोका सद्भाव ही है या पदार्थ सत् ही हैं, किसी भी अपेक्षासे असत् नही है, इस प्रकारका भावैकान्त माननेमे क्या दोष है? इसके उत्तरमें आचार्य कहते है —

भावैकान्ते पदार्थानामभावानामपह्नवात्।
सर्वात्मकमनाद्यन्तमस्वरूपमतावकम् ॥९॥

पदार्थोका सद्भाव ही है, ऐसा भावैकान्त मानने पर पदार्थोके अन्योन्याभाव आदि चार प्रकारके अभावका निराकरण होनेसे सब पदार्थ सब रूप हो जायेंगे। इसी प्रकार सब पदार्थ अनादि, अनन्त और स्वरूप रहित भी हो जायेगे।

अभावके चार भेद है—अन्योन्याभाव, प्रागभाव, प्रध्वसाभाव और अत्यन्ताभाव। एक पदार्थका दूसरे पदार्थमे जो अभाव है उसका नाम अन्योन्याभाव है। घटका अभाव पटमे है और पटका अभाव घटमे है। अथवा घट पटरूप नही है और पट घटरूप नही है। यह अन्योन्याभाव है। वस्तुकी उत्पत्तिके पहिले जो अभाव रहता है वह प्रागभाव है। घटकी उत्पत्तिके पहिले जो घटका अभाव रहा, वह घटका प्रागभाव है। पदार्थका नाश होनेके बादका जो अभाव है, वह प्रध्वसाभाव है। घटके फूट जाने पर

घटका जो अभाव है, वही घटका प्रध्वसाभाव है। एक पदार्थका दूसरे पदार्थमे जो सदा अभाव रहता है वह अत्यन्ताभाव है। त्रिकालमे भी चेतन अचेतन नही हो सकता और अचेतन चेतन नही हो सकता। अत· चेतनका अचेतनमे और अचेतनका चेतनमे जो अभाव है, वह अत्यन्ताभाव है। घट और पटमे अत्यन्ताभाव नही हो सकता है, क्योकि घट और पट पर्यायके नष्ट हो जाने पर घटके परमाणु पटरूप हो सकते है और पटके परमाणु घटरूप। अत घट और पटमें अत्यन्ताभाव न होकर अन्योन्याभाव है।

उक्त चार प्रकारके अभावोमेसे यदि अन्योन्याभाव न माना जाय तो सब पदार्थ सबरूप हो जॉयगे। एक पदार्थका अभाव दूसरे पदार्थमे न रहनेसे घट पटरूप हो जायगा और पट घटरूप हो जायगा। और यदि घट पटरूप है और पट घटरूप, तो घटका काम पटको भी करना चाहिये और पटका काम घटको भी करना चाहिये। किन्तु ऐसा कभी नही देखा गया। अत अन्योन्याभावका सद्भाव मानना आवश्यक है।

प्रागभावके न माननेसे सब पदार्थ अनादि हो जाँयगे। आज जो घट उत्पन्न हुआ वह आज ही क्यो हुआ, इसके पहिले क्यो नही हुआ। इसका उत्तर यह है कि आज तक इस घटका प्रागभाव था। यदि प्रागभाव नही है तो अनादिकालसे ही घटका सद्भाव होना चाहिये। प्रागभावके अभावमे घटकी उत्पत्तिका कोई प्रश्न ही नही है। इस प्रकार प्रागभावके न मानने पर किसी भी पदार्थकी उत्पत्ति नही बनेगी और सब पदार्थोको अनादि मानना पडेगा। किन्तु हम देखते है कि पदार्थोकी उत्पत्ति होती है, और कोई भी पदार्थ एकान्तरूपसे अनादि नही है। अत· प्रागभावका मानना आवश्यक है।

प्रध्वसाभावके न माननेसे सब पदार्थ अनन्त हो जाँयगे और किसी भी पदार्थका अन्त नही होगा। घटमे पत्थर मारनेसे घट नष्ट हो जाता है, और घटका सद्भाव नही रहता। जब प्रध्वसाभाव ही नही है, तो पत्थर मारने पर भी घट नही फूटेगा और घटका नाश नही होगा। इसी प्रकार अन्य पदार्थोका भी नाश नही होगा। किन्तु, हम देखते है कि पदार्थोका अन्त होता है। कोई भी पदार्थ एकान्तरूपसे अनन्त नही है। अत प्रध्वसाभावका मानना आवश्यक है।

अत्यन्ताभावके न माननेसे चेतन अचेतन हो जायगा और अचेतन चेतन हो जायगा। पुद्गल चेतन नही है, और चेतन पुद्गल नही है।

इसका नियामक कुछ भी नही रहेगा। ऐसी स्थितिमे चेतन और अचेतन-के स्वरूपका भी अभाव हो जायगा। अत· सब पदार्थोमे अपने अपने स्वरूपके नियामक अन्यन्ताभावका सद्भाव मानना आवश्यक है।

साख्यके अनुसार प्रकृति, पुरुप आदि पच्चीस तत्त्वोका सद्भाव ही है, अभाव नही। प्रधान और अव्यक्त ये प्रकृतिके पर्यायवाची शब्द है। अव्यवतसे जिन वुद्धि आदि २३ तत्त्वोकी उत्पत्ति होती है उनको व्यक्त कहते हैं। यदि व्यवत और अव्यक्तमे अन्योन्याभाव नही है तो व्यक्त अव्यक्तरूप हो जायगा और अव्यक्त व्यक्तरूप। और यदि व्यक्त तथा अव्यक्त दोनो एक रूप है तो दोनोका पृथक् पृथक् लक्षण बतलाना व्यर्थ है। दोनोका लक्षण इस प्रकार है—

हेतुमदनित्यमव्यापि सक्रियमनेकमाश्रितं लिङ्गम्।
सावयवं परतन्त्रं व्यक्त विपरीतमव्यक्तम्॥

—साख्यका० १०

व्यक्त (वुद्धि आदि) कारण सहित होता है, अनित्य होता है, अव्यापक होता है, क्रिया सहित होता है, अनेक होता है, अपने कारणके आश्रित होता है, प्रलयकालमे प्रधानमे लयको प्राप्त हो जाता है, अवयव सहित है, और प्रधानके अधीन होनेसे परतन्त्र है। यह व्यक्तका लक्षण है। अव्यक्तका लक्षण व्यवतसे विपरीत है। अर्थात् अव्यक्त कारण रहित है, नित्य है, व्यापक है, निष्क्रिय है, एक है, अनाश्रित है, किसीमे लयको प्राप्त नही होता है, निरवयव है और स्वतत्र है। अत अन्योन्याभावके अभावमे व्यक्त और अव्यक्त एक हो जाँयगे और एक होने पर उनमे लक्षणभेद नही बनेगा।

प्रागभावके न मानने पर महत्, अहकार आदि तत्त्व अनादि हो जाँयगे, फिर उनकी प्रकृतिसे उत्पत्ति वतलाना व्यर्थ है। उनकी उत्पत्ति-का क्रम इस प्रकार बतलाया गया है—

प्रकृतेर्महांस्ततोऽहंकारस्तस्माद्गणश्च षोडशक।
तस्मादपि षोडशकात् पञ्चभ्यः पञ्च भूतानि॥

—साख्यका० २२

प्रकृतिसे वुद्धि तत्त्व उत्पन्न होता है, और वुद्धिसे अहंकारकी उत्पत्ति होती है। अहकारसे सोलह (पाँच ज्ञानेन्द्रिय, पाँच कर्मेन्द्रिय, मन और पाँच तन्मात्रा) तत्त्वोकी उत्पत्ति होती है। और अन्तमे पाँच तन्मात्राओं-से पाँच भूतोकी उत्पत्ति होती है।

प्रध्वसाभाव न मानने पर बुद्धि आदि अनन्त हो जॉयगे और उनका कभी नाश नही होगा। तब पाँच भूत पाँच तन्मात्राओमे लयको प्राप्त होते है, पाँच तन्मात्रा और ग्यारह इन्द्रियाँ अहकारमे लयको प्राप्त होते हैं। और अहकार बुद्धिमे तथा बुद्धि प्रकृतिमे लीन हो जाती है, इस प्रकार बुद्धि आदिका लय बतलाना व्यर्थ हो जायगा।

प्रकृति और पुरुषमे अत्यन्ताभावके न माननेसे प्रकृति और पुरुषमे कोई भेद नही रहेगा। तब दोनोमे भेद बतलानेसे क्या लाभ है। दोनोमे भेद इस प्रकार बतलाया गया है—

त्रिगुणमविवेकि विषयः सामान्यमचेतनं प्रसवधर्मि ।
व्यक्त तथा प्रधानं तद्विपरीतस्तथा च पुमान् ॥

—साख्यका० ११

व्यक्त और अव्यक्तमे सत्त्व, रज और तम ये तीन गुण पाये जाते है, उनमे प्रकृति और पुरुषका विवेक नही रहता है, वे पुरुपके भोग्य होते है, सामान्य तथा अचेतन होते हैं, और उनका स्वभाव उत्पत्ति करनेका है। पुरुपका लक्षण उक्त लक्षणसे नितान्त भिन्न है। पुरुषमे तीन गुण नही पाये जाते है, भेद विज्ञान पाया जाता है, पुरुष किसीका भोग्य नही है, विशेप तथा चेतन है, पुरुपका स्वभाव किसीकी उत्पत्ति करनेका नही है। पुरुप कारण रहित, नित्य, व्यापक, निष्क्रिय, निरवयव और स्वतत्र है। इस प्रकार अन्योन्याभाव आदिके न माननेसे साख्यमतमे किसी भी तत्त्व-की व्यवस्था नही हो सकती है।

यदि साख्य व्यक्त और अव्यक्तमे अन्योन्याभावको व्यक्त और अव्यक्तस्वरूप, प्रकृति और पुरुषमे अत्यन्ताभावको प्रकृति और पुरुष-स्वरूप, बुद्धि आदिके प्रागभावको बुद्धि आदिके कारणरूप और पञ्च महाभूतोके प्रध्वसाभावको तन्मात्रारूप मान लेता है, तो ऐसा मानना ठीक है। क्योकि अभाव कोई पृथक् पदार्थ नही है, जैसा कि नैयायिक मानते है, किन्तु एक पदार्थका अभाव दूसरे पदार्थरूप होता है, जैसे कि घटका अभाव भूतल स्वरूप है। किन्तु ऐसा माननेसे साख्यका भावैकान्त नही बनेगा।

इसी प्रकार पर्याय रहित द्रव्यैकान्त माननेपर एक ही वस्तु सब रूप हो जायगी। और ऐसा होनेपर प्रकृति और पुरुपमे भी कोई विशेपता नही रहेगी। क्योकि प्रकृति और पुरुपमें सत्ताकी दृष्टिसे ऐक्य है। तब केवल सत्तामात्र (ब्रह्म) तत्त्व की ही सत्ता रहेगी। किन्तु सन्मात्र ब्रह्म-

तत्त्वकी कल्पना भी युक्तिसगत नही है। प्रत्यक्षसे घट, पट आदि विशेषों-का प्रतिभास होता है। वेदान्तियोके अनुसार भी प्रत्यक्ष, अनुमान आदि प्रमाणोका स्वभाव निषेध करनेका नही है। अत प्रत्यक्षादिके द्वारा विशेषोका निषेध नही किया जा सकता है।

वेदान्तवादियोके अनुसार ब्रह्म की ही एकमात्र सत्ता है। वे किसी प्रमाणसे घट, पट आदि विशेषोका निराकरण नही करते है। किन्तु उनका कहना है कि भेदवादियो द्वारा विशेषोको सिद्ध करनेके लिए जो साधन दिये जाते है, उन्हे सदोष होनेसे विशेषोका निराकरण स्वय हो जाता है। भेदवादियोंके अनुसार कारणोकी अनेकता कार्यमे अनेकताकी साधक है। किन्तु वेदान्ती कारणोमें अनेकताको मानते ही नही है। वे कहते है कि जो लोग प्रतिभास (ज्ञान)के भेदसे नाना पदार्थ मानते है, उनका वैसा मानना ठीक नही है। क्योकि वस्तुके एक होनेपर भी भ्रमवश उसका नानारूपसे प्रतिभास देखा जाता है। कहा भी है—

यथा विशुद्धमाकाशं तिमिरोपप्लुतो नरः।
संकीर्णमिव मात्राभिर्भिन्नाभिरभिमन्यते॥

बृहदा० भा० वा० ३।५।४३

तथेदममलं ब्रह्म निर्विकल्पमविद्यया।
कलुषत्वमिवापन्नं भेदरूपं प्रपश्यति॥

—बृहदा० भा० वा० ३।५।४४

आकाशको विशुद्ध और एक होने पर भी जिसको तिमिर रोग हो गया है वह नर आकाशमे नाना प्रकारकी रेखाये देखता है। उसी प्रकार अज्ञानी जन निर्मल और भेद रहित ब्रह्मको कलुपित और भेदरूप देखता है।

ब्रह्मके एक होने पर भी चक्षु आदि इन्द्रियजन्य ज्ञानके भेदसे उसमे रूप आदिका प्रतिभास होता है। जैसे कि ज्ञानाद्वैतवादीके यहाँ एक ज्ञान-में भी ग्राह्याकार और ग्राहकाकारके भेदका प्रतिभास होता है। नैया-यिक इतरेतराभावके द्वारा पदार्थोंमे भेद सिद्ध करते है। घट और पटमें इतरेतराभाव है, इसलिये घट और पट भिन्न भिन्न है। किन्तु इतरेतरा-भावका ज्ञान भी काल्पनिक है। वस्तुको छोडकर अभाव कोई पृथक् पदार्थ नही है। प्रमाणोके द्वारा भावरूप पदार्थका ही ग्रहण होता है। नैयायिक मानते हैं कि प्रयत्क्षके द्वारा भूतलमे घटाभावका ग्रहण होता है। उनका ऐसा मानना ठीक नही है। यदि प्रत्यक्षके द्वारा अभावका

ग्रहण हो तो क्रमश अनन्त स्वरूप अभावोके ग्रहण करनेमे ही शक्ति क्षीण हो जानेसे पदार्थको देखनेका कभी अवसर ही प्राप्त न होगा। अर्थात् यदि प्रत्यक्ष अभावका ग्रहण करता है तो अभावका ही ग्रहण करता रहेगा और भावको ग्रहण करनेका कभी अवसर ही न मिलेगा। इसलिये प्रत्यक्ष अभावको न जानकर केवल सन्मात्र ब्रह्मको ही विषय करता है।

अनुमानके द्वारा भी अभावका ज्ञान नही हो सकता है। अभावका कोई स्वभाव या कार्य नही है। अत स्वभाव हेतु और कार्य हेतुके द्वारा अभावका अनुमान नही किया जा सकता। अनुपलब्धि हेतुसे तो उसका अभाव ही सिद्ध होगा। इस प्रकार जब किसी प्रमाणसे अभावकी सिद्धि नही होती है, तब इतरेतराभावकी सिद्धि कैसी होगी। अत इतरेतराभावके द्वारा भी पदार्थोमे भेद सिद्धि नही होती है।

कुछ लोग बुद्धि आदि नाना कार्योको देखकर नाना वस्तुओके सद्भावको सिद्ध करते है। यह भी ठीक नही है। क्योकि वस्तुओमे भेद न होनेपर भी बुद्धि आदि नाना कार्य देखे जाते हैं। जैसे एक नर्तकी है, और अनेक पुरुष एक ही समयमे उसके नाच को देख रहे हैं। वहाँ नर्तकीके एक होनेपर भी एक ही समयमे नाना पुरुपोमे नाना प्रकारकी बुद्धि, आदि अनेक कार्य देखे जाते है। यदि ऐसा माना जाय कि नर्तकीमे नाना शक्तियाँ रहनेके कारण बुद्धि आदि नाना कार्य होते है, तो ऐसा मानना भी ठीक नही है। क्योकि नाना शक्तियोकी सिद्धि करनेवाला कोई प्रमाण नही है। अत बुद्धि आदि नाना कार्योसे नाना वस्तुओकी सिद्धि नही हो सकती है। पदार्थोमे न देशभेद है, न कालभेद है, और न स्वभाव भेद है, फिर भी अविद्याके द्वारा देश, काल और स्वभाव भेदका मिथ्या व्यवहार होता है, जिसके निमित्तसे बौद्ध क्षणिक और भिन्न-भिन्न सन्तान वाले स्कन्ध मानते है, तथा नैयायिक आदि अक्षणिक और एक सन्तान वाले स्कन्ध मानते हैं। वेदान्तमे अविद्याकी सत्ता भी पारमार्थिक नही है, काल्पनिक है। अत अविद्याके माननेसे द्वैत सिद्धिका दोष नही आता है। इस प्रकार वेदान्तमतमे ब्रह्मकी ही एकमात्र सत्ता मानी गयी है।

वेदान्तवादियोका यह कथन कि सन्मात्र परम ब्रह्म ही एक अद्वितीय तत्त्व है, युक्ति सगत प्रतीत नही होता है। सब लोग प्रत्यक्षसे घट, पट आदि भिन्न-भिन्न पदार्थोकी सत्ताको उपलब्ध करते हैं। यदि घट, पट

आदि पदार्थ ब्रह्मसे भिन्न नही है, तो उनमें अभेदकी सिद्धि करनेवाला कोई साधन होना चाहिये। घट, पट आदि पदार्थ ब्रह्मसे अभिन्न है, क्योंकि ये ब्रह्मस्वरूप है, या ब्रह्मके कार्य है अथवा ब्रह्मके स्वभाव है, इत्यादि साधनोको साध्य (ब्रह्म)से अभिन्न मानना पडेगा, क्योकि उनको ब्रह्म-से भिन्न माननेमे द्वैत सिद्धि होगी। और जब साध्य और साधन अभिन्न हैं, तब यह साध्य है, और यह साधन है, ऐसा विकल्प सभव न होनेसे, एकत्वकी सिद्धि सभव नही है। 'सब पदार्थ ब्रह्मके अन्तर्गत हैं, क्योकि वे प्रसिभासमान है, जैसे ब्रह्मका स्वरूप'। इस अनुमानसे भी ब्रह्मकी सिद्धि नही हो सकती। क्योकि पक्ष, हेतु, दृष्टान्त आदिका भेद यदि सत्य है, तो द्वैत सिद्धि अनिवार्य है, और यदि पक्ष, हेतु आदिकी ब्रह्मसे पृथक सत्ता नही है तो ये ब्रह्मके साधक कैसे हो सकते है। यही बात आगम प्रमाणके विषयमे भी है—

वेदान्ती कहते है—

ऊर्णनाभ इवांशूनां चन्द्रकान्त इवांभसाम्।
प्ररोहाणामिव प्लक्ष. स हेतु सर्वजन्मिनाम्॥

जैसे मकडी अपने जालके तन्तुओका कारण है, चन्द्रकान्तमणि पानीका कारण है, और वटवृक्ष प्ररोहो (जटाओ)का कारण है, उसी प्रकार ब्रह्म सब प्राणियोकी उत्पत्तिका कारण है।

इस प्रकारके आगमसे ब्रह्मकी सिद्धि करने पर भी वही प्रश्न होगा कि यह आगम ब्रह्मसे भिन्न है या अभिन्न। भिन्न पक्षमे द्वैतका प्रसग आता है, और अभिन्न पक्षमे उनमे साध्य-साधकभाव ही नही हो सकता है। इस प्रकार ब्रह्मका साधक न प्रत्यक्ष है, न अनुमान है, और न आगम है। और प्रमाणके अभावमे किसी वस्तुकी स्वत सिद्धिकी कल्पना भी नही की जा सकती है। यदि स्वय ही किसी वस्तुकी सिद्धि मानली जाय तो प्रत्येक मतकी सिद्धि स्वत जो जायगी। तब ब्रह्माद्वैतकी तरह सवेदनाद्वैतकी भी स्वत· सिद्धि मानना पडेगी। ऐसी स्थितिमे अनेकान्त-की भी स्वत सिद्धि होनेमे कोई बाधा नही हैं। अत ब्रह्माद्वैतकी सिद्धि किसी प्रमाणसे नही होती है। इस प्रकार भावैकान्त पक्षका सयुक्तिक निराकरण किया गया है।

जो लोग प्रागभाव और प्रध्वसाभाव नही मानते है, उनके मतमे कौन-कौनसे दोष आते है, इस बातको बतलानेके लिए आचार्य कहते हैं—

कार्यद्रव्यमनादि स्यात् प्रागभावस्य निह्नवे ।
प्रध्वंसस्य च धर्मस्य प्रच्यवेऽनन्ततां व्रजेत् ॥१०॥

प्रागभावके निराकरण करनेपर घट आदि कार्यद्रव्य अनादि हो जायगा और प्रध्वसाभावके निराकरण करनेपर कार्यद्रव्य अनन्ताको प्राप्त होगा ।

जो द्रव्य कारणोसे उत्पन्न होते हैं वे कार्यद्रव्य कहलाते है । घट मिट्टी आदि कारणोसे उत्पन्न होता है, और पट तन्तु आदि कारणोसे उत्पन्न होता है, इसलिये घट, पट आदि कार्यद्रव्य है । घट अनादि नही है, किन्तु सादि है। घटकी उत्पत्तिके पहले, घटका प्रागभाव रहता है, और घटके उत्पन्न होते ही वह समाप्त हो जाता है । एक घट आज उत्पन्न हुआ । उसके विपयमे हम कह सकते है कि वह घट आजसे पहिले नही था, क्योकि आजके पहिले घटका प्रागभाव था । जब प्राग-भावकी सत्ता ही नही है, तो ऐसा नही कहा जा सकता कि यह घट आज-से पहिले नही था । जिस घटको हम आज देख रहे है उस घटका सद्भाव अनादि कालसे मानना चाहिए । क्योकि घटका प्रागभाव कभी रहा ही नही । इस प्रकार प्रागभावके न माननेपर कार्यद्रव्यको अनादि अवश्य मानना पडेगा ।

प्रध्वसाभावके अभावमे कार्यद्रव्यमे अनन्तताका दोष भी तर्क सगत है । घटके फूट जानेपर घटका अन्त हो जाता है । घटके फूटनेका नाम ही घटका प्रध्वसाभाव है । जब प्रध्वसाभाव ही नही है तो घटका अन्त कैसे होगा, और अन्तके अभावमे घट अनन्त होगा ही । घटके फूटनेपर घटका सदाके लिए प्रध्वसाभाव हो जाता है, और वह घट कभी उपलब्ध नही होता है । किन्तु प्रध्वसाभावके अभावमे जो घट आज उत्पन्न हुआ है, वह कभी फूटेगा ही नही और सदा उपलब्ध होता रहेगा । इस प्रकार प्रध्वसाभावके न माननेपर कार्यद्रव्योको अनन्त (अविनाशी) होनेसे कोई नही रोक सकेगा ।

चार्वाक मतके अनुसार प्रागभावादिका व्यवहार केवल काल्पनिक है। लोग केवल रूढिके कारण पृथिवी आदि भूतोमे प्रागभाव आदिका व्यवहार करते है । यथार्थमे अभावकी कोई सत्ता नही है ।

यदि चार्वाक प्रागभाव और प्रध्वसाभावको नही मानता है, तो कार्य-द्रव्यको अनादि और अनन्त होनेसे कैसे रोक सकेगा । ऐसा नही है कि चार्वाक कार्यद्रव्यको न मानता हो। चार्वाक पृथिवी आदि भूतोसे कार्यो-

की उत्पत्ति तथा नाश मानता है। किन्तु प्रागभावके न माननेसे कार्यों-की उत्पत्ति न होनेका दूषण और प्रध्वसाभावके न माननेसे कार्योंके नाश न होनेका दूषण चार्वाक मतमे आता ही है। चार्वाकके अनुसार पृथिवी आदि कार्यद्रव्य न तो अनादि हैं और न अनन्त हैं।

सांख्य यदि प्रागभाव नही मानते हैं तो घट आदि कार्यद्रव्य अनादि मानना होगे। साख्य मतके अनुसार न किसी पदार्थकी उत्पत्ति होती है, और न विनाश, किन्तु पदार्थोंका आविर्भाव और तिरोभाव होता है। अत साख्य कह सकता है कि जब हमारे यहाँ कोई कार्यद्रव्य ही नही हैं, तो उनको अनादि होनेका दोष देने वाला केवल अपना अज्ञान ही व्यक्त करता है। किन्तु जब हम विचार करते हैं कि घट आदि कार्य-द्रव्य हैं या नही, तो प्रतीत होता है कि साख्य द्वारा घट आदिको कार्य न माननेमे अज्ञानके अतिरिक्त और कोई कारण नही है। हम देखते हैं कि कुंभकार जब चक्रपर मिट्टीका पिण्ड रखकर चक्रको चलाता है तभी घटकी उत्पत्ति होती है। यदि घट पहिलेसे बना हुआ रक्खा हो तो कुभकारको परिश्रम ही क्यो करना पडे। अत· यह मानना अनिवार्य है कि घट आदि कार्यद्रव्य हैं।

इसी प्रकार मीमांसक यदि शब्दका प्रागभाव नही मानता है, तो शब्दको अनादि मानना पडेगा। मीमासकके मतानुसार शब्द नित्य है, और उसकी उत्पत्ति नही होती है। मीमासककी ऐसी कल्पना भी अज्ञान-के कारण ही है। शब्द यदि नित्य हो, और उत्पन्न न होता हो तो शब्द-की उत्पत्तिके लिए पुरुष द्वारा जो तालु आदिका व्यापार देखा जाता है उसकी क्या आवश्यकता है। हम देखते है कि पुरुष जब तालु आदिका व्यापार करता है तभी शब्दकी उपलब्धि होती है, और तालु आदिके व्यापारके अभावमे शब्दकी उपलब्धि कभी नही होती। अत· शब्दको भी घटकी तरह कार्यद्रव्य मानना आवश्यक है।

वस्तुके विषयमे दो प्रकारकी बाते देखी जाती हैं—एक उत्पत्ति और दूसरी अभिव्यक्ति। अविद्यमान वस्तुकी कारणोके द्वारा उत्पत्ति होती है। और जो वस्तु पहलेसे विद्यमान तो है, किन्तु किसी आवरणसे ढकी होने-के कारण प्रकट नही है, उस वस्तु की अन्य किसी कारण द्वारा अभि-व्यक्ति होती है। कुम्भकारने जो घट बनाया उस घट की उत्पत्ति हुई। रात्रिमे किसी कक्षमे घट रक्खा है, किन्तु अन्धकारके कारण वह घट दिख नही रहा है, वही घट दीपकके प्रकाशमे दिखने लगता है। यहाँ दीपक द्वारा विद्यमान घटकी अभिव्यक्ति हुई।

सांख्यके अनुसार घटकी और मीमासकके अनुसार शब्दकी उत्पत्ति नहीं होती है, किन्तु अभिव्यक्ति होती है, और अभिव्यक्तिके लिये ही पुरुषका व्यापार होता है। किन्तु घट और शब्दकी अभिव्यक्तिकी कल्पना प्रमाण सम्मत नही है। यदि पुरुषके व्यापारके पहिले घट और शब्दका सद्भाव किसी प्रमाणसे सिद्ध होता, तो पुरुषके व्यापारसे उनकी अभि-व्यक्ति बतलाना ठीक था। परन्तु पुरुषके व्यापारके पहिले घट और शब्दके सद्भावको सिद्ध करनेवाला कोई प्रमाण न होनेसे उनकी अभि-व्यक्तिकी कल्पना असगत ही प्रतीत होती है।

थोडी देरके लिये मान भी लिया जाय कि घट और शब्दकी अभि-व्यक्ति होती है, फिर भी साख्य और मीमांसकको अभिव्यक्तिका प्राग-भाव तो मानना ही पडेगा। अर्थात् घट और शब्दकी अभिव्यक्तिका पहिले प्रागभाव था और इस समय प्रागभावके नाश होने पर उनकी अभिव्यक्ति हो गयी। यदि माना जाय कि तालु आदिके व्यापारसे शब्द-की असत् अभिव्यक्ति की जाती है, और कुम्भकारके व्यापारसे घटकी असत् अभिव्यक्ति की जाती है, तो ऐसा माननेसे घट तथा शब्दकी उत्पत्ति मान लेना ही श्रेयस्कर है। और अभिव्यक्तिके प्रागभावके स्थानमे घट तथा शब्दका प्रागभाव मान लेना चाहिए। ऐसा माननेसे प्रमाण विरुद्ध अभिव्यक्तिकी कल्पना भी नही करना पडेगी।

मीमासकोके अनुसार शब्द अपौरुषेय है, अत पुरुषके द्वारा शब्दकी उत्पत्ति नही होती है, किन्तु अभिव्यक्ति ही होती है। और अभिव्यक्तिको पुरुषकृत होनेसे अविद्यमान अभिव्यक्तिके होनेमें कोई विरोध नही है। यह मत भी युक्तिसगत नही है। क्योकि अभिव्यक्ति शब्दसे अभिन्न है या भिन्न। प्रथम पक्षमे अपौरुषेय शब्दसे अभिन्न अभिव्यक्ति भी अपौरुषेय ही होगी। और यदि अभिव्यक्ति पौरुषेय है, तो उससे अभिन्न शब्द भी पौरुषेय होगा। द्वितीय पक्षमे अभिव्यक्तिको शब्दसे भिन्न माननेमे भी कई विकल्प होते हैं। यदि श्रवणज्ञानोत्पत्तिका नाम अभिव्यक्ति है, तो श्रवण-ज्ञानोत्पत्ति पहिले थी या नही। यदि पहिले थी तो विद्यमान अभिव्यक्ति पुरुषकृत कैसे होगी। और यदि श्रवणज्ञानोत्पत्तिरूप अभिव्यक्ति पहले नहीं थी, तो बादमे शब्दमे श्रवणज्ञानोत्पत्तिरूप अभिव्यक्तिके आनेसे अनित्यताका प्रसग प्राप्त होता है। श्रवणज्ञानोत्पत्तिरूप योग्यताको अभि-व्यक्ति माननेमे भी पूर्वोक्त दोष आते है। योग्यता पहिले थी या नही, इत्यादि विकल्पो द्वारा इस पक्षमे भी वही दोष दिये जा सकते है। यदि

आवरणके विगम (दूर होना) को अभिव्यक्ति माना जाय तो इस पक्ष मे भी आवरणका विगम पहिले था या नही, ये दो विकल्प होते है। यदि आवरणका विगम पहिले था, तो फिर पुरुषके व्यापारकी कोई आवश्यकता नही है। और यदि आवरणका विगम पहिले नही था तो उसका प्रागभाव मानना आवश्यक है। शब्दमे कर्णसे सुननेरूप विशेषताके होनेको अभिव्यक्ति माननेमे भी वही विकल्प होते हैं कि वह विशेषता पहिले थी या नही। अत शब्दकी अभिव्यक्ति माननेमें अनेक दोष आनेके कारण शब्दकी उत्पत्ति मानना ही न्याय सगत है।

जिस वस्तुकी अभिव्यक्ति होती है वह व्यङ्ग्य कहलाती है, और जो अभिव्यक्ति करता है वह व्यञ्जक कहलाता है। घट व्यङ्ग्य है और दीपक व्यञ्जक। मीमांसक यदि अपनी हठके कारण तालु आदिको शब्दका व्यञ्जक मानता है, कारक (उत्पादक) नही, तो दण्ड, चक्र आदिको भी घटका व्यञ्जक मानना चाहिये, क्योकि दोनोमे कोई विशेषता नही हैं। और यदि दण्ड, चक्र आदि घटके कारक है, तो तालु आदिको भी शब्दके कारक मानना आवश्यक है। ऐसा नियम नही है कि जहाँ व्यञ्जक हो वहाँ व्यङ्ग्यको होना ही चाहिये। व्यञ्जकके होने पर व्यङ्ग्य हो भी सकता है और नही भी। जैसे रात्रिमे दीपक (व्यञ्जक) के होने पर घट (व्यङ्ग्य) हो भी सकता है और नही भी। किन्तु कारकके विषयमे यह बात नही है। जहाँ कारक होगा वहाँ नियमसे कार्यकी उत्पत्ति होगी। हम जानते है कि तालु आदिके व्यापार करनेपर नियमसे शब्दकी उपलब्धि देखी जाती है। अत तालु आदि शब्दके व्यञ्जक नही है, किन्तु कारक है। जैसे कि दण्ड, चक्र आदि घटके कारक है।

शका—वर्णोको सर्वगत होनेसे जहाँ व्यञ्जकका व्यापार होगा वहाँ शब्दकी उपलब्धि होगी ही, ऐसा माननेमे कोई दोष नही है।

उत्तर—मीमांसक वर्णोको व्यापक मानते हैं। अ, ई, क, ख आदि प्रत्येक वर्ण ससारमे सब जगह व्याप्त है। किन्तु वर्णोमे व्यापकताकी सिद्धि किसी प्रमाणसे नही होती है। फिर भी यदि मीमांसक वर्णोको व्यापक मानते हैं तो घटको भी व्यापक मानना चाहिए। हम कह सकते हैं कि शब्दकी तरह घट भी व्यापक है, इसीलिये दण्ड, चक्रादिके व्यापार द्वारा नियमसे घटकी उपलब्धि होती है। इस प्रकार दण्ड, चक्र आदि भी घटके व्यञ्जक ही सिद्ध होगे, कारक नही।

साख्यके अनुसार घट भी व्यापक है। इसीलिये सांख्य कहते है कि

घटको व्यङ्ग्य तथा दण्ड, चक्र आदिको व्यञ्जक माननेमें कोई दोष नही है। साख्यका उक्त कथन भी युक्ति विरुद्ध है। यदि घट व्यापक है, और दण्ड, चक्र आदि उसके व्यञ्जक है, तो चक्र आदिको अपने भ्रमण आदि व्यापारका भी व्यञ्जक मानिए, उत्पादक नही। व्यापारकी उत्पत्ति माननेमे अनवस्था दोष भी आता है। क्योंकि एक व्यापारकी उत्पत्तिके लिये दूसरे व्यापारकी आवश्यकता होगी और दूसरे व्यापारकी उत्पत्तिके लिये तीसरे व्यापारकी। इस प्रकार इस क्रमका कही अन्त नही होगा। अत व्यापारको अभिव्यक्ति माननेमें अनवस्था दोषका प्रसग नही होगा। क्योकि चक्र आदि (व्यजक)के होनेपर भ्रमण आदि व्यापार (व्यङ्ग्य) की उपलब्धि होनेमे कोई दोष नही रहेगा। यहाँ एक प्रश्न यह भी होता है कि चक्र आदिसे चक्र आदिका व्यापार भिन्न है या अभिन्न। यदि भिन्न है, तो व्यापारसे ही कार्यकी सिद्धि हो जायगी। अत. कार्यकी सिद्धिके लिए कारणोकी कोई आवश्यकता प्रतीत नही होती है। और यदि कारणोंसे व्यापार अभिन्न है, तो कारणोंके समान उनके व्यापारको भी सदा विद्यमान मानना पड़ेगा। यदि व्यापार पहले नही था और वादमे उत्पन्न हुआ तो व्यापारका प्रागभाव मानना आवश्यक है। ऐसा माननेपर जिस प्रकार पहले अविद्यमान व्यापारकी उत्पत्ति होती है, उसी प्रकार व्यापारसे अभिन्न चक्र आदिकी भी उत्पत्ति होती है, तथा चक्र आदिसे घटकी भी उत्पत्ति होती है, ऐसा माननेमे कौनसा विरोध है।

साख्यके अनुसार घट आदि पदार्थ प्रधानके परिणाम (पर्याय) हैं। यहाँ भी प्रश्न होता है कि घट आदि प्रधानसे अभिन्न है या भिन्न। यदि अभिन्न हैं, तो सव परिणामोकी उत्पत्ति क्रमसे न होकर एक साथ हो जाना चाहिए। जव प्रधान क्रम रहित है, तो उससे अभिन्न घट आदि परिणामोंको भी क्रम रहित होना चाहिए। और यदि घट आदि परिणाम प्रधानसे अभिन्न हैं, तो प्रधान के ये परिणाम है, ऐसा कहना ही असभव है। न तो प्रधान परिणामोका कोई उपकार करता है, और न परिणाम प्रधानका कोई उपकार करते है। अत उन दोनोमें किसी प्रकारका सम्वन्ध नही वन सकता है, और सम्बन्धके अभावमे यह कथन भी नहीं हो सकता है कि ये परिणाम प्रधान के है। इसलिए साख्यके यहाँ भी घट आदि व्यङ्ग्य नही हो सकते हैं, किन्तु कार्य ही है। फिर भी यदि साख्य घट आदिका प्रागभाव न मानकर घट आदिको अनादि माने, तो घट आदिकी अभिव्यक्तिको भी अनादि मानना चाहिए। और जव घट भी

अनादि है, और उसकी अभिव्यक्ति भी अनादि है, तो घटकी निष्पत्तिके लिये कुभकारका व्यापार अनर्थक ही सिद्ध होगा। यदि साख्य प्रागभाव-को तिरोभाव नामसे कहना चाहता है, तो इससे केवल नाममात्रमे ही विवाद सिद्ध होता है, अर्थमे नही। इस प्रकार साख्यको घटादिका प्राग-भाव और मीमासकको शब्दका प्रागभाव अवश्य मानना चाहिए, क्योकि प्रागभावको न माननेसे उनके मतमे अनेक दोष आते है।

मीमासक यदि प्रागभावकी तरह शब्दका विनाश (प्रध्वसाभाव) नही मानते हैं, तो शब्द एक क्षणके बाद दूसरे क्षणमे भी सुनाई पडना चाहिए। यदि माना जाय कि शब्दके ऊपर आवरण हो जानेके कारण दूसरे क्षणमे शब्द सुनाई नही पडता है, तो प्रश्न होगा कि आवरणने शब्दकी सुनाई पड़नेरूप शक्तिका नाश किया या नही। यदि आवरणने शब्दके स्वरूपमे कुछ भी परिवर्तन नही किया, तो वह आवरण ही नही हो सकता है। और यदि आवरणने शब्दमे श्रावण शक्तिका नाश कर दिया तो शब्दमे पूर्व स्वभावके नाशसे अनित्यताका प्रसग प्राप्त होगा। और शब्दमे दो स्वभाव मानना होगे—एक आवृत और दूसरा अनावृत। इन दोनों स्वभावोमे विरोधके कारण अभेद नही माना जा सकता है। फिर भी यदि अभेद माना जाय तो शब्दको या तो सदा सुनाई पड़ना चाहिए या कभी नही, ऐसा नही हो सकता है कि शब्द कभी तो सुनाई पड़े और कभी सुनाई न पडे।

शका—अन्धकार घट आदि पदार्थोका आवरण माना जाता है, क्योकि अन्धकारके होनेपर घट आदि पदार्थ दिखते नही है। किन्तु अन्धकारके द्वारा घट आदिके स्वरूपका नाश नही होता है। उसी प्रकार आवरणके द्वारा शब्दके स्वरूपका भी नाश नही होता है।

उत्तर—यह कहना ठीक नही है कि अन्धकारके द्वारा घट आदिके स्वरूपका नाश नही होता है। यदि अन्धकार किसी भी रूपमे घटके स्वरूपका नाश नही करता है, तो जिस प्रकार अन्धकारके पहले घट दिखता था उसी प्रकार अन्धकारमे भी दिखना चाहिए। अत यह मानना होगा कि अन्धकार भी किसी न किसी रूपमे घट आदिके स्वरूप-का नाश करता है।

मीमासक कहते हैं, कि शब्दका स्वभाव तो सदा सुनाई पडनेका है, परन्तु सहकारी कारणोके अभावमे शब्द सुनाई नही पड़ता है। यहाँ यह प्रश्न होता है कि शब्द अपने ज्ञानको उत्पन्न करनेमे अर्थात् सुनाई पडनेमे स्वय समर्थ है, या नही। यदि समर्थ है, तो सुनाई पडनेमे सहकारी

कारणोकी कोई आवश्यकता नही है। और यदि शब्द स्वय असमर्थ है, तो सहकारी कारणोके द्वारा शब्दके स्वरूपका विघात अवश्यभावी है। सहकारी कारणोके द्वारा शब्दमे अश्रावण स्वरूपका विघात और श्रावण स्वरूपकी उत्पत्ति होनेपर ही शब्द सुनाई पड़ता है। यदि सहकारी कारण शब्दके स्वभावमे कुछ भी परिवर्तन नही करते है, तो अकिंचित्कर सहकारी कारणोके माननेसे लाभ ही क्या है।

मीमासक वर्णोको नित्य और व्यापक मानते है। जब वर्ण नित्य और व्यापक है, तो उनको क्रमसे सुनाई नही पडना चाहिए, किन्तु सब वर्णोको सर्वत्र एक साथ सुनाई पड़ना चाहिये। ऐसा कोई देश और ऐसा कोई काल नही है जहाँ वर्ण न हो। ऐसा कहना भी ठीक नही है कि जहाँ-जहाँ वर्णोकी अभिव्यक्ति होती है वहाँ-वहाँ वर्ण सुनाई पडते है। क्योकि वर्णोकी अभिव्यक्तिमे ऐसा नियम नही हो सकता है कि इस वर्णकी अभिव्यक्ति यहाँ हुई और इस वर्णकी अभिव्यक्ति यहाँ नही हुई, तथा इस कालमे अभिव्यक्ति हुई और इस कालमे नही हुई। वर्ण नित्य और व्यापक है, इसलिये एक देश और एक कालमे अभिव्यक्ति होनेपर सब देशों और सब कालोमे अभिव्यक्ति होना चाहिए। दूसरी बात यह है कि सब वर्ण एक ही इन्द्रिय (कर्ण)के द्वारा सुने जाते है। इसलिये जहाँ एक वर्ण 'क' सुनाई पडता है, तो वही पर अन्य वर्ण 'ख' 'ग' आदि भी उपस्थित हैं, अत सबको एक साथ सुनाई पडना चाहिए। जैसे कि आँखसे एक पदार्थके देखनेपर उस देशमे स्थित अन्य पदार्थ भी दिख जाते हैं। और यदि एक वर्ण सुनने के कालमे अन्य वर्ण भी सुनाई पड़े तो कानमे वर्णोकी भर-भर आवाज ही सुनाई पड़ेगी, और किसी भी वर्णका पृथक्-पृथक् ज्ञान नही हो सकेगा। और ऐसी स्थितिमे पदार्थका बोध होना भी असभव हो जायगा।

वर्णोकी अभिव्यक्ति पक्षमे जो युगपत् श्रुतिका दोष आता है, वह उत्पत्ति पक्षमे नही आता। यद्यपि शब्दोका उपादान कारण पुद्गल सर्वत्र पाया जाता है, और वहिरग सहकारी कारण तालु आदिका सद्भाव भी भी नियमसे पाया जाता है, किन्तु अन्तरङ्ग सहकारी कारण वक्ताके ज्ञानके क्रमकी अपेक्षासे वर्णोकी क्रमसे उत्पत्ति होती है, एक साथ नही। यही बात वर्णोकी श्रुतिके सम्बन्धमे है। शब्दोकी श्रुतिका मुख्य कारण श्रोताका क्रमिक ज्ञान है। अत श्रोताके क्रमवर्ती ज्ञानकी अपेक्षासे शब्दोकी भी श्रुति क्रमसे होती है, युगपत् नही।

मीमासक प्रत्यभिज्ञानके द्वारा वर्णोमें व्यापकत्व और नित्यत्व सिद्ध करते है। यह वही 'क' है जो पहले था। परन्तु हम देखते है कि अनित्य पदार्थोमे भी इस प्रकारका प्रत्यभिज्ञान होता है। दीपशिखाके स्थिर एव एक न होनेपर भी 'यह वही दीपशिखा है' ऐसा प्रत्यभिज्ञान होता है। बुद्धि और क्रियाको अनेक एवं अनित्य होनेपर भी 'यह वही बुद्धि है, वही क्रिया हैं,' ऐसा प्रत्यभिज्ञान होता है। यदि अनेक बुद्धि और क्रियाको भी एक माना जाय तो फिर ससारमे कोई भी पदार्थ अनेक नही हो सकेगा। सब सब वस्तुओंको भिन्न-भिन्न न मान कर एक ही मानना चाहिए। हम कह सकते हैं कि 'क' 'ख' आदि वर्ण अनेक नही हैं, किन्तु एक है, और अभिव्यञ्जकके भेदसे एक ही वर्णकी 'क' 'ख' आदि नाना वर्णरूपसे प्रतीति होती हैं। जैसे कि एक ही चन्द्रमाकी अनेक जलपात्रोमे प्रति-बिम्बके कारण नानारूपसे प्रतीति होती है। यदि वर्णको एक माननेमे प्रत्यक्षसे विरोध आता है, तो अनेक बुद्धि और क्रियाको भी एक माननेमे विरोधका निवारण कैसे होगा। इसलिये प्रत्यभिज्ञानसे शब्दमें व्यापकत्व और नित्यत्व सिद्ध नही हो सकता है।

तालु आदिके व्यापार करनेपर शब्दमे श्रावण स्वभाव आता है। तथा तालु आदिके व्यापारके पहले और बादमे शब्दमे श्रावण स्वभाव नही रहता है। इस स्वभावभेदसे यह स्पष्ट है कि शब्द नित्य नही है। स्वभावभेदके होनेपर भी यदि शब्दको नित्य माना जाय तो कोई भी वस्तु अनित्य नही होगी। इसी प्रकार 'क' आदि वर्ण एक नही है, क्योकि वह एक साथ नाना देशोमे भिन्न-भिन्न रूपसे उपलब्ध होता है। एक साथ नाना देशोमे ह्रस्व, दीर्घ आदि भिन्न रूपसे सुनाई पडता है। फिर भी वर्णको एक माना जाय तो कोई भी वस्तु अनेक नही हो सकेगी। अत· शब्द एक और नित्य न होकर अनेक और अनित्य है। शब्द पुद्गल द्रव्यकी पर्याय है। तालु आदि कारणोके मिलनेपर पुद्गल द्रव्य ही शब्द-रूपसे परिणमन करता है, जैसे कि मिट्टी घटरूपसे परिणमन करती है। घटादिकी तरह शब्द भी प्रयत्नजन्य है, अपौरुषेय नही।

शका—शब्दको पौद्गलिक माननेमे अनेक दोष आते हैं। शब्द यदि पौद्गलिक है तो घट आदिकी तरह चक्षुके द्वारा उसकी उपलब्धि होना चाहिए। पौद्गलिक द्रव्यमे विस्तार और विक्षेप देखा जाता है। अत· शब्दमे भी विस्तार और विक्षेप होना चाहिए। मूर्तीक द्रव्यसे शब्दका प्रतिघात भी होना चाहिए। मूर्तीक शब्द परमाणुओके द्वारा श्रोताका

कान भर जाना चाहिए। मूर्तीक शब्दको एक श्रोताके कानमे घुस जाने पर अन्य श्रोताओको सुनाई नही पडना चाहिए। शब्दका कभी स्पर्श नही होता है और वह निश्छिद्र भवनके भीतरसे भी बाहर निकल जाता है। इत्यादि कारणोसे शब्द पौद्गलिक नही हो सकता है।

उत्तर—शब्दको पौद्गलिक माननेमे चक्षुके द्वारा उपलब्धि आदि जो दोष दिये गये हैं, वे युक्तिसगत नही है। गन्धके परमाणु भी पौद्गलिक है, किन्तु उनकी चक्षुके द्वारा उपलब्धि कभी नही होती है। उनका विस्तार, विक्षेप एव प्रतिघात भी नही होता है। गन्ध-परमाणुओके द्वारा घ्राणपूरण (नाकका भर जाना) नही होता है, तथा गन्ध-परमाणुओको एक घ्राता (सूँघनेवाला) की नाकमे घुस जानेपर अन्य घ्राताओको उनकी अनुपलब्धि नही होती है। यह कहना ठीक नही है कि शब्दका स्पर्श नही होता है। जब किसी शब्दका उच्चारण जोरसे किया जाता है, या बादल, तोप आदिकी तेज गडगडाहट होती है, तो श्रोताके कानमे शब्द ऐसे लगता है जैसे कोई कानमे थप्पड मार रहा हो। तथा भवन आदिके द्वारा शब्दका उपघात भी देखा जाता है। इत्यादि कारणोसे यह सिद्ध होता है कि शब्दमे स्पर्श पाया जाता है। शब्दका सूक्ष्म परिणमन होनेके कारण निश्छिद्र भवनसे उसके निकलनेमे भी कोई विरोध नही है। ताम्रके घटमे जल या तेल भर कर और घटका मुख बन्द करके रख देने पर भी उसके अन्दरसे तेल या जल घटके ऊपर निकल आता है। यह बात घटके ऊपर स्निग्धता देखनेसे ज्ञात होती है। इसी प्रकार किसी घटके मुखको बन्द करके जलमे डाल देनेपर उसके अन्दर जलका प्रवेश हो जाता है। क्योकि मुखके खोलने पर भीतर शीत स्पर्श पाया जाता है। यही बात शब्दके विषयमे भी है। इसलिए शब्दको पौद्गलिक माननेमे कोई बाधा नही है।

इस प्रकार पौद्गलिक शब्दका स्वभाव तालु आदिके व्यापारके पहले और बादमे सुनाई पडने योग्य नही है, किन्तु तालु आदि व्यापार-के समय ही वह सुनाई पड़ता है। इस कारण शब्दका प्रागभाव और प्रध्वसाभाव मानना आवश्यक है। यदि शब्दका प्रागभाव और प्रध्वसा-भाव नही है, तो शब्दको कूटस्थनित्य होनेके कारण न तो उसमे क्रमसे अर्थक्रिया हो सकती है और न युगपत्। और अर्थक्रियाके अभावमे शब्द नि स्वभाव ही सिद्ध होगा। अत यह सिद्ध होता है कि शब्द अनादि और अनन्त नही है, किन्तु सादि और सान्त है।

अन्योन्याभाव तथा अत्यन्ताभावको न मानने वालोके मतमे दोषोंको

बतलानेके लिये आचार्य कहते हैं—

सर्वात्मकं तदेकं स्यादन्यापोहव्यतिक्रमे ।
अन्यत्र समवाये न व्यपदिश्येत सर्वथा ।।११।।

अन्यापोहके व्यतिक्रम करने पर अर्थात् अन्योन्याभावके न मानने पर किसीका जो एक इष्ट तत्त्व है वह सब रूप हो जायगा। तथा अत्यन्ताभावके अभावमे किसी भी इष्ट तत्त्वका किसी भी प्रकारसे व्यपदेश (कथन) नही हो सकेगा । अर्थात् यह चेतन है, और यह अचेतन है, ऐसा कथन भी नही हो सकता है ।

एक स्वभावसे दूसरे स्वभावकी व्यावृत्तिका नाम अन्योन्याभाव है । यद्यपि अत्यन्ताभावमें भी एक स्वभावसे दूसरे स्वभावकी व्यावृत्ति रहती है, किन्तु अत्यन्ताभावमे जो व्यावृत्ति है वह त्रैकालिक है, और अन्योयाभावरूप व्यावृत्तिका सम्बन्ध केवल वर्तमान कालसे है । घट और पटका स्वभाव भिन्न भिन्न है । जीव और पुद्गलका स्वभाव भी भिन्न-भिन्न है । यहाँ घट और पटकी भिन्नता केवल घट पर्याय और पटपर्यायमे है । घट और पटके नाश होने पर घटके परमाणु पटरूप हो सकते है, और पटके परमाणु घटरूप हो सकते हैं। किन्तु जिन पदार्थोमे अत्यन्ताभाव पाया जाता है उन पदार्थोमे यह बात नही है। त्रिकालमे भी जीव पुद्गल नही हो सकता और पुद्गल जीव नही हो सकता। इसलिये घट और पटमे अन्योन्याभाव है, तथा जीव और पुद्गलमे अत्यन्ताभाव है। जो लोग अन्योन्याभाव नही मानते है उनके यहाँ एक तत्त्व सब रूप हो जायगा। घटका अन्य पदार्थोके साथ जो अन्योन्याभाव है उसको न मानने पर घटको पट आदि अन्य पदार्थ स्वरूप भी मानना पड़ेगा। और ऐसा मानने पर घटको पटादिका कार्य भी करना चाहिए। चार्वाकके यहाँ अन्योन्याभावके अभावमें पृथिवी जल आदि रूप हो जायगी और जल पृथिवी आदि रूप हो जायगा। और ऐसा होनेसे पृथिवी आदि चार तत्त्वोका मानना भी व्यर्थ है। केवल एक तत्त्व माननेसे ही सब काम चल जायगा। सांख्यके यहाँ भी अन्योन्याभावके अभावमे बुद्धि, अहकार आदि तत्त्व दूसरे तत्त्व (भूतादि) रूप हो जाँयगे। फिर उनको पृथक् पृथक् माननेसे कोई लाभ नही है। उन्हे भी एक ही तत्त्व मान लेना चाहिए।

ज्ञानमात्र को मानने वाले योगाचारके यहाँ भी ज्ञानके दो आकारो (ग्राह्याकार और ग्राहकाकार) की परस्परमे व्यावृत्ति (अन्योन्याभाव)

मानना आवश्यक है। यदि ज्ञानके दोनो आकारोकी परस्परमें व्यावृत्ति न हो, तो दोनोमेंसे एक ही आकार शेष रहेगा, और दूसरे आकारके अभावमे एक आकारका भी सद्भाव नही बन सकेगा। क्योंकि ज्ञेयाकारके विना ग्राहकाकार और ग्राहकाकारके विना ज्ञेयाकार नहीं हो सकता है। ज्ञानाद्वैतवादी कहता है—

> नान्योऽनुभाव्यो बुद्धयास्ति तस्या नानुभवोऽपर ।
> ग्राह्यग्राहकवैधुर्यात् स्वयं सैव प्रकाशते ॥
> —प्रमाणवा० ३।३२७

ज्ञानका न तो कोई ग्राहक है, और न ग्राह्य। अत ग्राह्य-ग्राहक-भावसे रहित ज्ञान स्वय प्रकाशित होता है। ऐसा कहनेका तात्पर्य यह है कि जब ज्ञानमे दो आकार ही नहीं हैं तव उनकी परस्परमे व्यावृत्ति कैसे हो सकती है। किन्तु ज्ञानको ग्राह्याकार और ग्राहकाकारसे रहित माननेपर भी ज्ञानमे उन दोनो आकारोसे व्यावृत्ति तो मानना ही पड़ेगी। ज्ञानमे दो अकार न माननेपर भी उनकी व्यावृत्ति माननेसे मुक्ति नही मिल सकती है। इसी प्रकार चित्रज्ञानको मानने वालोके यहाँ भी ज्ञानके लोहित, नील, पीत आदि आकारोकी परस्परमे व्यावृत्ति मानना आवश्यक है। चित्रज्ञानके विषयभूत लाल, नील, पीत आदि पदार्थोंकी भी परस्परमे व्यावृत्ति है। यदि चित्रज्ञानके अनेक आकारोकी परस्परमे व्यावृत्ति न हो, तो चित्ररूपसे उसका प्रतिभास ही नही हो सकता है। क्योकि व्यवृत्तिके अभावमे चित्रज्ञानका आकार एक हो जायगा। और एक आकारका चित्ररूपसे प्रतिभास नही हो सकता है। और चित्रज्ञानके आकारोमे भेद न होनेके कारण चित्रज्ञानके विपयभूत पदार्थोंमे भी भेद सिद्ध नही होगा। अत चित्रज्ञानके अनेक आकारोकी परस्परमे तथा चित्रज्ञानसे व्यावृत्ति है, जैसे कि चित्र पटके नाना रगोकी परस्परमे तथा चित्र पटसे व्यावृत्ति है। चित्रज्ञान एक है, और चित्रज्ञानके आकार अनेक हैं। चित्र पट भी एक है और उसके रग अनेक हैं। ऐसा नही कहा जा सकता है कि अनेक नीलादि आकार ही है, एक चित्रज्ञान नही है, अथवा अनेक रक्त आदि वर्ण ही हैं, एक चित्र पट नही है। क्योकि ऐसा कहनेपर इसके विपरीत भी कहा जा सकता है कि एक चित्रज्ञान ही है, उसके अनेक नीलादि आकार नही हैं, अथवा एक चित्र पट ही है, उसके अनेक रग नही है।

यहाँ एक शका हो सकती है कि यदि एक ही ज्ञान या वस्तु है तो उसका नानारूपसे प्रतिभास क्यो होता है ? इसका उत्तर इस प्रकार है।

वस्तुके एक होनेपर भी इन्द्रिय आदि सामग्रीके भेदसे एक ही वस्तुका भिन्न-भिन्न रूपसे प्रतिभास होता है। जैसे एक ही वृक्षको दूरसे तथा पाससे देखनेपर दो प्रकारका ज्ञान होता है। इसी प्रकार यह भी कहा जा सकता है कि चित्र पटके एक होनेपर भी चक्षु आदि सामग्रीके भेदसे उसका नानारूपसे प्रतिभास होता है। तथा चित्रज्ञानके एक होनेपर भी अन्त.करणकी वासना आदि सामग्रीके भेदसे उसमे नाना आकारोका प्रतिभास होता है। अथवा प्रत्येक पुरुषमे भिन्न-भिन्न सामग्रीके सम्बन्धसे एक ही विषयके प्रति भिन्न-भिन्न प्रकारका स्वभाव होता है और भिन्न-भिन्न स्वभावके कारण एक ही विषयका नानारूपसे प्रतिभास होता है। अत जब इन्द्रिय आदि सामग्रीमे और पुरुषमे स्वभावभेद मानना पड़ता है, तो विषयमे भी स्वभावभेद मानना आवश्यक है।

प्रतिभास भेदके होनेपर भी यदि वस्तुको एक माना जाय तो केवल घटादि बहिरग तत्त्व ही एक नही होगा, किन्तु अन्तरग तत्त्व (आत्मा) भी सर्वदा एक रूप ही रहेगा। उसमे क्रमश सुख, दु ख आदिके कारणोके मिलनेपर भी कोई स्वभावभेद नही होगा। अत यह मानना आवश्यक है कि जितने प्रकारके कारणोके साथ वस्तुका सम्बन्ध होता है उतने ही प्रकारके स्वभाव वस्तुमे होते है और उन स्वभावोकी परस्परमे व्यावृत्ति होती है।

यहाँ बौद्ध कहते है कि सम्बन्ध की तो कोई सत्ता ही नही है—

पारतन्त्र्यं हि सम्बन्ध सिद्धे का परतन्त्रत ।
तस्मात् सर्वस्थ भावस्य सम्बन्धो नास्ति तत्त्वतः ॥

—सम्बन्धप०

परतन्त्रताका नाम सम्बन्ध है। किन्तु जो वस्तु निष्पन्न हो गयी है उसमे परतन्त्रताका कोई प्रश्न ही नही है। इसलिए किसी भी पदार्थमे कोई वास्तविक सम्बन्ध नही है।

उक्त कथनमे कोई तथ्य नही है। यदि किसी पदार्थका दूसरे पदार्थके साथ साक्षात् या परम्परासे कोई सम्बन्ध न हो, तो सब पदार्थ नि - स्वभाव हो जाँयगे। यदि गुण और गुणीमे कोई सम्बन्ध न हो, तो न गुणका ही स्वतन्त्र सद्भाव हो सकता है, और न गुणीका ही। चक्षु और रूपमे किसी प्रकारका सम्बन्ध न हो, तो चक्षुके द्वारा रूपका ज्ञान नही हो सकता है। कार्य और कारणमें किसी प्रकारका सम्बन्ध न हो तो कारणसे कार्यकी उत्पत्ति नही हो सकती है। इसलिए पदार्थोंमे

वास्तविक सम्वन्ध मानना आवश्यक है। सम्वन्धके अभावमे ससारका काम ही नही चल सकता है।

नाना सम्वन्धियोके भेदसे प्रत्येक पदार्थ अनेक स्वभाव वाला है, और वह अनेक क्षण तक ठहरता है। वौद्धोके द्वारा माने गये निरन्वय क्षणिक पदार्थ द्वारा कुछ भी अर्थक्रिया नही हो सकती है। जो क्षण पूर्ण-रूपसे नष्ट हो गया वह क्या अर्थक्रिया करेगा। अर्थक्रिया वही कर सकता है जिसका सम्वन्ध आगे की पर्यायसे हो। मिट्टीके पिण्डसे घट वनता है। मिट्टीका पिण्ड नष्ट होकर स्वय घटरूपसे परिणत हो जाता है। ऐसा नही है कि मिट्टीके पिण्डके पूर्णरूपसे नष्ट हो जाने पर घट किसी कारण-के विना अपने आप वन जाता हो। इस वातको सभी जानते है कि कारण (मृत्पिण्ड) ही कार्य (घट) रूपसे परिणत हो जाता है।

कहनेका तात्पर्य यह है कि एक ही पदार्थमे उत्पत्ति, विनाश और स्थिति ये तीन अवस्थाये होती है। जो पदार्थ उत्पन्न होता है वही कुछ काल तक स्थित रहता है, और वादमे वही नष्ट हो जाता है। उत्पत्ति और नाशमे भी द्रव्यका अन्वय वना रहता है। ऐसा नही है कि उत्पन्न तो कोई होता हो, नाश किसी दूसरेका होता हो, और स्थिति किसी अन्यकी ही होती हो। मिट्टीके पिण्डके नाशसे घटकी उत्पत्ति होती है, उत्पन्न घट कुछ काल तक स्थित रहता है, और अन्तमे वही घट फूट-कर मिट्टीमे मिल जाता है। इन सव पर्यायोमे मिट्टी ज्योकी त्यो वनी रहती है। जितने पदार्थ है उन सवमे उत्पाद, विनाश और स्थिति ये तीन अवस्थाये नियमसे पायी जाती है। इन तीनोके विना वस्तुकी सत्ता ही नही हो सकती है। इन तीनोका नाम ही सत्ता है। कहा भी है—

'उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सत्।' 'सद्द्रव्यलक्षणम्'।

—तत्त्वार्थसूत्र ५।२९,३०

जिसमे उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य पाया जाता है वह सत् है। और सत् ही द्रव्यका लक्षण है।

शका—उत्पाद आदि तीन यदि वस्तुसे अभिन्न है तो तीनमेसे कोई एक ही रहेगा, क्योकि एक वस्तुसे अभिन्न धर्मोमे भेद नही हो सकता है। और यदि उत्पाद आदि वस्तुसे भिन्न है तो उन तीनमे भी अन्य उत्पाद आदि तीन होगे, और उनमे भी अन्य उत्पादादि होगे। इस प्रकार अनवस्थादोषका प्रसग होगा।

उत्तर—उक्त दोष एकान्तवादमे ही हो सकते है। अनेकान्तवादमे

कोई दोष सम्भव नही है। उत्पाद आदि वस्तुसे कथंचित् अभिन्न है और कथंचित् भिन्न। अभिन्न इसलिये है कि इनको द्रव्यसे पृथक् नही किया जा सकता है। और भिन्न इसलिये है कि ये तीनो पृथक् पृथक् पर्यायें है। उत्पादकी ही नाश और स्थिति होती है, नाशकी ही उत्पत्ति और स्थिति होती है तथा स्थितिका ही नाश और उत्पाद होता है। इसलिये एक होकर भी ये तीन रूप है। जीव, पुद्गल आदि जितने द्रव्य है उन सबमें अनन्त पर्यायें पायी जाती है। शुद्ध निश्चयनयकी दृष्टिसे केवल सत्तामात्र एक ही द्रव्य है। सत्ताका ही द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव इन चार रूपोंमें व्यवहार होता है। सत्तामे ही परस्परमे व्यावृत्त स्वभाव वाले अनन्त गुण और पर्यायें पायी जाती है। इस प्रकार पर्यायार्थिक-नयकी दृष्टिसे सब वस्तुओंकी दूसरी वस्तुओंसे व्यावृत्ति सिद्ध होती है। इसी व्यावृत्तिका नाम अन्योन्याभाव है, जिसका मानना अत्यन्त आवश्यक है। क्योंकि इसके न माननेसे अनेक दोष आते है। इसी प्रकार अत्यन्ताभावके न माननेसे किसी भी तत्त्वकी व्यवस्था नही हो सकती है। अत्यन्ताभावके अभावमें जड चेतन हो जायगा और चेतन जड हो जायगा। आत्माके गुण ज्ञान आदिकी घटादि पदार्थोमे भी उपलब्धि होगी, और पुद्गलके गुण रूप आदिकी आत्मामे भी उपलब्धि होगी। किन्तु ऐसा त्रिकालमें भी सभव नही है। इसलिए अत्यन्ताभावका सद्भाव अवश्य है, जिसके कारण जड सदा जड ही रहता है, और चेतन सदा चेतन ही रहता है।

बौद्ध कहते है कि अभावको ग्रहण करनेवाला कोई प्रमाण न होनेसे अभावकी सत्ता सिद्ध नही होती है। जो प्रमाणकी उत्पत्तिका कारण नही होता है, वह प्रमाणका विषय भी नही होता है। प्रत्यक्षकी उत्पत्ति स्वलक्षणसे होती है, इसलिए वह स्वलक्षण को ही जानता है। अभाव प्रत्यक्षकी उत्पत्तिका कारण नही है तो प्रत्यक्षका विषय कैसे हो सकता है। अनुमानकी उत्पत्ति भी सामान्यसे होती है, और वह सामान्यको ही जानता है, अभाव को नही। अभाव न तो किसीका कारण है, और न स्वभाव। अत कार्यहेतुजन्य और स्वभावहेतुजन्य अनुमानसे अभावकी सिद्धि नही हो सकती है। 'अत्र घटोनास्त्यनुपलब्धे' यहाँ अनुपलब्धि हेतुसे अभावका ज्ञान नही होता है, किन्तु घट रहित पृथिवीका ज्ञान होता है। और घट रहित पृथिवीका नाम अभाव नही हो सकता है, क्योकि पृथिवी भावरूप पदार्थ है। इस प्रकार अभावका ग्राहक न प्रत्यक्ष है, और न अनुमान, फिर अभावकी सत्ता कैसे मानी जा सकती है।

बौद्धोंका उक्त कथन अयुक्त तो है ही, साथ ही बौद्ध आगमसे भी विरुद्ध है। स्वय बौद्ध ग्रन्थोमे अभावको भी एक धर्म माना नया है—

शब्दार्थस्त्रिविधो धर्मो भावाभावोभयाश्रितः।

प्रमाणवा० ३।२६

यहाँ धर्मको तीन प्रकारका बतलाया गया है—भावरूप, अभावरूप और उभयरूप। जितने भी पदार्थ हैं, वे सब भाव और अभाव इन दो रूपो-से इस प्रकार बँधे हुए है, जैसे नसैनीके पाये दोनो ओरसे दो काष्ठोसे जकडे रहते है। न तो कोई पदार्थ भावरूप ही है, और न अभावरूप ही, किन्तु प्रत्येक पदार्थ दोनो रूप है। स्वद्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षासे भावरूप है। तथा परद्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षासे अ-भावरूप है। कोई भी प्रमाण न तो सर्वथा भावको ही ग्रहण करता है, और न सर्वथा अभावको ही। बौद्धोके यहाँ प्रमाण केवल भावको ही जानता है, अभावको नही, क्योकि पदार्थ भावरूप ही है, अभावरूप नही। किन्तु यदि पदार्थ अभावरूप नही है, तो वह भावरूप भी नही हो सकता है। भाव और अभाव ये दोनो परस्परमे सापेक्ष है। एकके विना दूसरा नही हो सकता है। इस दोषको दूर करनेके लिए यदि बौद्ध अभावको भी प्रमाण-का विषय मानना चाहे तो उनको प्रत्यक्ष और अनुमानसे अतिरिक्त एक तीसरा प्रमाण मानना पडेगा। क्योकि प्रत्यक्ष और अनुमान केवल भाव-को ही जानते है। और यदि बौद्धोको तृतीय प्रमाण मानना अनिष्ट है, तो अभावको वस्तुका ही धर्म मानना चाहिए। वस्तु उभयात्मक (भावा-भावात्मक) है, और ऐसी वस्तु ही प्रमाणका विषय होती है। इस प्रकार जो केवल भावकी ही सत्ता मानते है, ऐसे भावैकान्तवादियोके मतमे किसी भी इष्ट तत्त्वकी सिद्धि नही हो सकती है।

अव अभावैकान्तवादमे जो-जो दोष आते हैं, उनको बतलानेके लिए आचार्य कहते हैं—

अभावैकान्तपक्षेऽपि भावापह्नववादिनाम्।
बोधवाक्यं प्रमाणं न केन साधनदूषणम् ॥१२॥

भावको नही माननेवाले अभावैकान्तवादियोके मतमे भी इष्ट तत्त्वकी सिद्धि नही हो सकती है। वहाँ न बोध प्रमाण है, और न वाक्य। और प्रमाणके अभावमे स्वमतकी सिद्धि तथा परमतका खण्डन किसी भी प्रकार सभव नही है।

अभावैकान्तवादी अथवा शून्यैकान्तवादी कहते है कि केवल अभाव ही तत्त्व है, और भावकी सत्ता किसी भी प्रकार नही है। उनके मतमे

अभाव ही सत्य है, और भाव स्वप्नज्ञानकी तरह मिथ्या है। स्वप्नमे नाना पदार्थोका ज्ञान होता है, और स्वप्नज्ञानके विषयभूत पदार्थ पूर्णरूपसे सत्य प्रतीत होते है। किन्तु स्वप्नके बाद उन पदार्थोका कोई अस्तित्व नही रहता है। यही बात जागृत अवस्थामे जाने गये पदार्थोके विषयमें है। अन्तर केवल इतना है कि स्वप्नमे प्रतीत पदार्थ कुछ क्षण ही ठहरते है, तथा स्वप्नको देखने वाले व्यक्तिको ही प्रत्यक्ष होते है। और जागृत अवस्थाके विषयभूत पदार्थ अधिक काल तक ठहरते है, तथा अनेक व्यक्तियोके प्रत्यक्ष होते है। किन्तु इतने मात्रसे उनकी पारमार्थिक सत्ता सिद्ध नही हो सकती। अत· स्वप्नज्ञानके विषयभूत पदार्थोकी तरह जागृतज्ञानके विषयभूत पदार्थ भी मिथ्या है। केवल अभाव ही सत्य है। इस प्रकार ये लोग भावका निराकरण करके अभावको ही तत्त्व मानते हैं। इनके मतमे अभाव ही एक इष्ट तत्त्व है।

सर्वथा अभावैकान्तको माननेवाले इन वादियोके यहाँ स्वमत सिद्धि और परमतका खण्डन किसी भी प्रकार सभव नही है। स्वपक्षसिद्धि और परपक्षदूषणके लिए प्रमाणकी आवश्यकता होती है। जब अभावैकान्त पक्षमे किसी भी तत्त्वका सद्भाव नही है, तो प्रमाणका भी अभाव होगा, और प्रमाणके अभावमे स्वपक्षसिद्धि और परपक्षदूपण नितान्त असभव है। अभावैकान्तवादमे न बोध प्रमाण है, और न वाक्य। यहाँ बोधका अर्थ है स्वार्थानुमान और वाक्यका अर्थ है परार्थानुमान। स्वार्थानुमान केवल अपने लिए होता है, उसमे वचनके प्रयोगकी आवश्यकता नही होती। अत· उसको 'बोध' शब्द द्वारा कहा गया है। परार्थानुमान दूसरेके लिए होता है, उसमे वचनोका प्रयोग किया जाता है। इसलिये परार्थानुमानको 'वाक्य' शब्द द्वारा कहा गया है।

माध्यमिकोंका कहना है कि—

भावा येन निरूप्यन्ते तद्रूपं नास्ति तत्त्वतः।
यस्मादेकमनेकं च रूपं तेषां न विद्यते॥

—प्रमाणवा० २।३६०

पदार्थोका जो स्वरूप बतलाया जाता है, वास्तवमे उनका वह स्वरूप नही है। जब हम इस बातपर विचार करते है कि पदार्थ एक है या अनेक, तो न पदार्थ एक सिद्ध होता है, और न अनेक। पदार्थ एक नही है, क्योकि अनेक पदार्थ देखनेमे आते है। वे अनेक भी नही हो सकते, क्योकि अनेक पदार्थोके सद्भावको सिद्ध करनेवाला कोई प्रमाण नही है।

अत पदार्थोका कोई स्वरूप सिद्ध न हो सकनेके कारण अभावैकान्त मानना ही श्रेयस्कर है ।

इस प्रकार कहने वाले माध्यमिकोके यहाँ जब कोई भी तत्त्व नही है तो, न तो अभावैकान्तवादियोकी सत्ता हो सकती है, और न कोई प्रमाण ही हो सकता है । तब माध्यमिक न तो अपने पक्षकी सिद्धि कर सकते है, और न भावकी सत्ता मानने वालोके मतमे दूषण दे सकते है । यदि माध्यमिक स्वपक्षसिद्धि करते है, और परपक्षमे दूषण देते है, तो उनको बहिरग और अन्तरग तत्त्वका सद्भाव अवश्य मानना पडेगा । हम कह सकते हैं कि बहिरग और अन्तरग तत्त्वकी सत्ता वास्तविक है, क्योकि दोनो तत्त्वोमेसे एकके अभावमे न तो स्वपक्षकी सिद्धि हो सकती है, और न परपक्षमे दोष दिया सकता है । यदि अन्तरग और बहिरग तत्त्व माननेके डरसे माध्यमिक स्वपक्षसिद्धि और परपक्ष दूषण भी काल्पनिक माने, तो ऐसा माननेसे न तो वास्तवमे नैरात्म्य (अभाव)की सिद्धि होगी, और न अनैरात्म्यमे दोष दिया जा सकेगा । कल्पनासे साध्य-साधनकी व्यवस्था मानना भी ठीक नही है । क्योकि साधनके काल्पनिक होनेसे साध्यकी सिद्धि भी काल्पनिक होगी । काल्पनिक साधनसे साध्यकी पारमार्थिक सिद्धि सभव नही है । और जब शून्यकी सिद्धि अपारमार्थिक है, तो ऐसी स्थितिमे भावका निराकरण नही किया जा सकेगा, और सब तत्त्वोकी पारमार्थिक सत्ता स्वयमेव सिद्ध हो जायगी । इस प्रकार माध्यमिक इष्ट तत्त्वकी सिद्धि करनेमे समर्थ नही है । वह हेय और उपादेय तत्त्वके ज्ञानसे रहित होनेके कारण केवल निरर्थक वचनोका ही प्रयोग करता है ।

माध्यमिक कहता है कि हेय तत्त्व सद्वादको, और उपादेय तत्त्व शून्यवादको सवृत्ति (कल्पना)से माननेमे कोई दोष नही है । यहाँ माध्यमिकसे यह पूँछा जा सकता है कि सवृतिसे किसी पदार्थका अस्तित्व माननेका अर्थ क्या है । यदि इसका अर्थ यह है कि पदार्थोका सद्भाव स्वरूपकी अपेक्षासे है, तो यह कथन स्याद्वादियोके अनुकूल ही है । यदि सवृतिसे सद्भावका अर्थ यह माना जाय कि पदार्थोका सद्भाव पररूपकी अपेक्षासे नही है, तो यह अर्थ भी स्याद्वादियोके अनुकूल है । केवल नाममे ही विवाद रहा, अर्थमे नही । पदार्थोका अस्तित्व सवृति से है, यहाँ सवृतिका अथ यदि विचारानुपपत्ति किया जाय अर्थात् पदार्थोके विषयमे किसी प्रकारका विचार नही किया जा सकता है, ऐसा माना जाय तो भी ठीक

नही है। क्योकि माध्यमिकके यहाँ जब विचारका अस्तित्व ही नही है तव 'विचार नही किया जा सकता है' ऐसा कहना असगत है। वास्तवमे माध्यमिकके मतमे किसी बातका विचार नही हो सकता है। क्योकि किसी निर्णीत वस्तुके होनेपर अन्य वस्तुके विषयमे विचार किया जाता है। जब सर्वत्र ही विवाद है, तो किसी भी तत्त्वके विषयमे विचार कैसे किया जा सकता है। कहा भी है—

क्वचिन्निर्णीतमाश्रित्य विचारोऽन्यत्र वर्तते।
सर्वत्र विप्रतिपत्तौ तु क्वचिन्नास्ति विचारणा॥

(तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक)

जब माध्यमिकके मतमे कोई विचार ही नही है, तो विचार द्वारा दूसरोको समझानेके लिए शास्त्रोका निर्माण, उपदेश देनेवाले आचार्योका सद्भाव इत्यादि बातोका वर्णन करना वन्ध्यासुतके सौभाग्यके समान ही होगा। यदि कहा जाय कि बुद्धने ऐसा ही उपदेश दिया है कि जितने पदार्थ है वे सब स्वप्नकी तरह मिथ्या है, तो यह आश्चर्य की ही बात होगी कि बुद्धने लोकमार्गका उल्लघन कर ऐसा उपदेश कैसे दिया। और सबसे वडे आश्चार्यकी बात यह है कि लोग उस मार्गका अनुसरण आज भी कर रहे है। इसमे अज्ञानके अतिरिक्त और क्या कारण हो सकता है। यदि सभी पदार्थ विभ्रम हैं, तो विभ्रमको तो सत्य मानना आवश्यक है। क्योकि विभ्रमके असत्य होनेपर सब पदार्थ स्वय सत्य हो जाँयगे। इसलिये अभावैकान्त मानना श्रेयस्कर नही है।

जो लोग भावको भी मानते है और अभावको भी मानते है, किन्तु दोनोको सर्वथा निरपेक्ष मानते हैं, उनका मत भी ठीक नही है, इस बात-को बतलानेके लिए आचार्य कहते है—

विरोधान्नोभयैकात्म्यं स्याद्वादन्यायविद्विषाम्।
अवाच्यतैकान्तेऽप्युक्तिर्नावाच्यमिति युज्यते॥१३॥

जो स्याद्वादन्यायसे द्वेष रखनेवाले है उनके यहाँ भाव और अभावका निरपेक्ष अस्तित्व नही बन सकता है। क्योंकि दोनोंके सर्वथा एकात्म्य माननेमें विरोध आता है। अवाच्यतैकान्त भी नही बन सकता है। क्यो-कि अवाच्यतैकान्तमे भी 'यह अवाच्य है' ऐसे वाक्यका प्रयोग नही किया जा सकता है।

कुछ लोग भावको भी मानते है, और अभावको भी, किन्तु दोनोंको सर्वथा निरपेक्ष मानते है। 'सब पदार्थ सर्वथा सत् और असत्‌रूप है' ऐसी

मान्यताका नाम उभयैकात्म्य अथवा उभयैकान्त है। इस प्रकारका उभयैकान्त युक्तिसगत नही है। क्योकि कोई भी पदार्थ न तो सर्वथा सत् है, और न सर्वथा असत्। प्रत्येक पदार्थ किसी अपेक्षासे सत् है, और किसी अपेक्षासे असत् है। स्वद्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षासे सत्त्व और परद्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षासे असत्त्व माननेमे कोई विरोध नही है। किसी पदार्थको सर्वथा सत्, और सर्वथा असत् नही माना जा सकता। क्योकि एककी विधिसे दूसरेका प्रतिषेध हो जाता है। कोई भी पदार्थ जिस रूपसे सत् है उसी रूपसे असत् नही हो सकता, और जिस रूपसे असत् है, उसी रूपसे सत् नही हो सकता। इस प्रकार उभयैकान्त भी प्रतीतिविरुद्ध है। अत स्याद्वादन्यायको न माननेवालोंके मतमे भावाभावैकात्म्य नही बन सकता है।

कुछ लोग कहते है कि तत्त्व सर्वथा अवाच्य है, तत्त्वका प्रतिपादन किसी भी प्रकार सभव नही है। यह मत भी युक्तिसगत नही है। यदि तत्त्व सर्वथा अवाच्य है, और किसी भी प्रकार वाच्य नही है, तो 'तत्त्व अवाच्य है' ऐसा कहना भी सभव नही है, क्योकि ऐसा कहनेसे तत्त्व अवाच्य न रहकर 'अवाच्य' शब्दका वाच्य हो जाता है। अर्थात् जब तत्त्व अवाच्य है तो उसके विषयमे हम किसी शब्दका प्रयोग नही कर सकते है। यदि हम उसको अवाच्य शब्दसे कहते है तो इसका अर्थ यह हुआ कि तत्त्व अवाच्य न रहकर वाच्य हो गया। क्योकि उसके विषयमे हमने कुछ-न-कुछ कथन किया। उक्त दोष भी स्याद्वादन्याय को न माननेवालोके मतमे ही आता है। स्याद्वादन्यायके अनुसार तत्त्व कथचित् अवाच्य है और कथचित् वाच्य है।

भाट्ट कहते हैं कि भावैकान्त या अभावैकान्त माननेमे जो दोष आते हैं, वे दोष हमारे मतमें नही आ सकते, क्योकि हमारे मतमे तत्त्व दोनो (भावाभावात्मक) रूप है। भाट्ट का यह कथन युक्ति विरुद्ध है। कोई पदार्थ सर्वथा सत्रूप और सर्वथा असत्रूप नही हो सकता है। जैसे शून्यैकान्तवादी यदि किसी प्रमाणसे शून्याद्वैतकी सिद्धि करता है तो उसको स्वमतकी हानि और परमतकी सिद्धि स्वत हो जाती है। क्योकि प्रमाण मान लेनेसे शून्याद्वैतकी असिद्धि और प्रमाण आदि तत्त्वोकी सिद्धि होती है। उसी प्रकार भावाभावैकात्म्यवादीको भी स्वमतकी हानि और परमतका प्रसग अनिवार्य है। क्योंकि यदि भाव और अभाव दोनो एक रूपसे हैं तो, या तो भाव ही रहेगा या अभाव ही। और ऐसा होनेसे

उभयैकात्म्यकी असिद्धि और भावैकान्त या अभावैकान्तकी सिद्धि नियम-से होगी।

सांख्य भी व्यक्त और अव्यक्तमें तादात्म्य मानते है। महत् आदि तत्त्व नित्य नही हैं, क्योंकि प्रकृतिमे इनका तिरोभाव हो जाता है। तिरोभाव हो जानेपर भी इन तत्त्वोका सद्भाव बना रहता है, क्योकि इनके विनाशका निषेध किया गया है। इस प्रकार कहने वाला सांख्य स्याद्वादरूपी अभेद्य किलाके द्वार पर तो पहुँच गया है, लेकिन उसमे प्रवेश नही कर पा रहा है। जैसे अन्धा सर्प विलके चारो ओर चक्कर लगाता रहता है, परन्तु दृष्टि न होनेसे उसमें प्रवेश नही कर पाता है। यदि महदादि तत्त्व व्यक्त रूपसे नही हैं, और अव्यक्तरूपसे हैं, तो ऐसी व्यवस्था स्याद्वादमतमे ही बन सकती है। यदि व्यक्त और अव्यक्त सर्वथा एक है, तो उन दोनोमे कोई एक ही शेष रहेगा। अतः कथंचित् ऐक्य मानना ही श्रेयस्कर है, और ऐसा माननेसे स्याद्वादमतका अनुसरण अनिवार्य है। इसलिये सर्वथा उभयैकात्म्यवाद ठीक नही है।

बौद्ध तत्त्वको अवाच्य मानते हैं। बौद्धदर्शनके प्रकरणमे यह बतलाया जा चुका है कि बौद्ध मतमे पदार्थको स्वलक्षण कहते है। स्वलक्षण शब्द-का वाच्य नही होता है। इस प्रकार जो तत्त्वको अवाच्य कहता है, वह अवाच्य शब्दका प्रयोग भी नही कर सकता है। और शब्द-प्रयोगके अभावमे दूसरोको पदार्थका बोध नही कराया जा सकता है। इसी प्रकार स्वलक्षणको अनिर्देश्य और प्रत्यक्षको कल्पनापोढ कहना भी उचित नही है। बौद्ध स्वलक्षणको अनिर्देश्य कहते हैं। अर्थात् स्वलक्षणका किसी शब्दके द्वारा निर्देश (प्रतिपादन) नही किया जा सकता है। यदि स्वलक्षण अनिर्देश्य है, तो अनिर्देश्य शब्दके द्वारा भी उसका कथन नही हो सकता है। तथा स्वलक्षणको अनिर्देश्य मानने पर उसे अज्ञेय भी मानना पडेगा। क्योकि जो सर्वथा अनिर्देश्य है उसका ज्ञान किसी प्रकार सभव नही है। और यदि प्रत्यक्ष कल्पनापोढ (कल्पनासे रहित अर्थात् निर्विकल्पक) है, तो 'कल्पनापोढ प्रत्यक्ष' इस प्रकारकी कल्पना भी उसमे नही हो सकती है।

बौद्ध कहते है कि शब्दके द्वारा स्वलक्षणका कथन नही होता है किन्तु अन्यापोहका कथन होता है। शब्द न तो पदार्थमे रहते हैं, और न पदार्थके आकार है, जिससे अर्थका प्रतिभास होने पर शब्दका भी प्रतिभास हो। यदि ऐसा है तो, जिस प्रकार अर्थमे शब्द नही है, उसी प्रकार इन्द्रिय-ज्ञानमे विषय भी नही है। इसलिये इन्द्रियज्ञानके होनेपर भी विषयका ज्ञान नही होगा। यदि मान जाय कि विषयसे ज्ञानकी उत्पत्ति होती है, इस-

लिये ज्ञानके होने पर विषयका प्रतिभास अवश्य होगा, तो इन्द्रियसे ज्ञानकी भी उत्पत्ति होती है, अत इन्द्रियका भी प्रतिभास होना चाहिये। बौद्धोके यहाँ ज्ञानकी उत्पत्तिमे चार कारण माने गये हैं—अधिपतिप्रत्यय, आलम्बनप्रत्यय, समनन्तरप्रत्यय और सहकारीप्रत्यय। इन्दियोंको अधिपति प्रत्यय कहते हैं। विषयका नाम आलम्बन प्रत्यय है। पूर्ववर्ती ज्ञान समनन्तर प्रत्यय है, और आलोक आदि सहकारी प्रत्यय होते हैं। जिस प्रकार ज्ञानकी उत्पत्तिमे विषय कारण होता है, उसी प्रकार इन्द्रियाँ भी कारण होती हैं। इसलिये यदि ज्ञानके होनेपर ज्ञानकी उत्पत्तिका हेतु होनेसे विषयका प्रतिभास होता है, तो इन्द्रियका प्रतिभास होना भी आवश्यक है। क्योकि विषयकी तरह इन्द्रिय भी ज्ञानकी उत्पत्तिका कारण है।

यहाँ यह कहा जा सकता है कि ज्ञानको विषयाकार होनेसे ज्ञानमे विषयका ही प्रतिभास होता है, इन्द्रियका नही, क्योकि ज्ञान इन्द्रियके आकार नही होता है। इसका उत्तर यह है कि जिस प्रकार ज्ञान विषयके आकार होता है उसी प्रकार इन्द्रियके आकार भी होना चाहिए। यदि कहा जाय कि जैसे बालककी उत्पत्तिमे माता और पिता दोनो ही कारण होते हैं, किन्तु बालक दोनोमे से किसी एकके ही आकारको धारण करता है, उसी प्रकार इन्द्रिय और विषय दोनोको ज्ञानकी उत्पत्तिका कारण होने पर भी ज्ञान विषयके आकार ही होता है इन्द्रियके नही। तो ऐसा कहना भी ठीक नही है, क्योकि बालकके दृष्टान्तके अनुसार ज्ञानको केवल उपादान कारणके आकार होना चाहिए, विषयके आकार नही। विषय ज्ञानका आलम्बन प्रत्यय होता है, और उपादान समनन्तर प्रत्यय होता है। इसलिए दोनोमे निकट सम्बन्ध होनेसे ज्ञान दोनोके आकार होता है, ऐसा मानने पर जिस प्रकार ज्ञान विषयको जानता है उसी प्रकार उसे पूर्ववर्ती ज्ञानको भी जानना चाहिये। अथवा जिस प्रकार वह पूर्ववर्ती ज्ञानको नही जानता है उसी प्रकार विषयको भी नही जानना चाहिये। यद्यपि ज्ञानकी उत्पत्ति विषय और पूर्ववर्ती ज्ञान दोनोसे होती है तथा ज्ञान दोनोके आकार भी होता है, किन्तु 'यह रूप है' 'यह रस है' इस प्रकारका अध्यवसाय (निश्चय) विषयमे होनेके कारण ज्ञान विषयको ही जानता है, ऐसा माना जाय तो यहाँ प्रश्न होगा कि जिस प्रकार विषयमें अध्यवसाय होता है उसी प्रकार पूर्ववर्ती ज्ञानमे भी अध्यवसाय होना चाहिये। दूसरी बात यह भी है कि बौद्धोके अनुसार विषयमे अध्यवसाय

हो भी नही सकता है, क्योंकि विषयको जानने वाला प्रत्यक्ष निर्विकल्पक माना गया है।

बौद्ध कहते है कि निर्विकल्पक प्रत्यक्ष व्यवसायात्मक (सविकल्पक) प्रत्यक्षकी उत्पत्तिमे हेतु होता है। अत. विषयमे अध्यवसायके होनेमे कोई विरोध नही है। ऐसा कहना ठीक नही है, क्योकि व्यवसाय कराना शब्द-का काम है और निर्विकल्पक प्रत्यक्षको कल्पनापोढ होनेसे उसमे शब्द-ससर्गका अभाव है। यदि शब्दससर्ग रहित होने पर भी निर्विकल्पक प्रत्यक्ष सविकल्पक प्रत्यक्षकी उत्पत्तिका हेतु होता है, तो निर्विकल्पक प्रत्यक्षको स्वलक्षण (विषय) का अध्यवसाय भी करना चाहिए। बौद्ध कहते है कि शब्दसासर्ग रहित निर्विकल्पक प्रत्यक्षसे सविकल्पक प्रत्यक्षकी उत्पत्ति होनेमे कोई विरोध नही है, क्योकि विजातीय कारणसे भी विजा-तीय कार्यकी उत्पत्ति होती है। जैसे दीपकसे कज्जलकी उत्पत्ति होती है। यदि ऐसा है तो शब्दसासर्ग रहित अर्थसे ही सविकल्पक प्रत्यक्षकी उत्पत्ति क्यो नही हो जाती है। यदि जाति, द्रव्य, गुण, क्रिया और नाम इन पाँच प्रकारकी कल्पनाओसे रहित अर्थसे सविकल्पक प्रत्यक्षकी उत्पत्ति सभव नही है, तो शब्दसासर्ग रहित निर्विकल्पक प्रत्यक्षसे भी सविकल्पक प्रत्यक्ष-की उत्पत्ति सभव नही हो सकती है। सविकल्पक प्रत्यक्ष जाति आदिको विषय करता है, ऐसा कहना भी ठीक नही है। क्योंकि निर्विकल्पक प्रत्यक्षकी तरह सविकल्पक प्रत्यक्ष भी जाति आदिको विषय नही कर सकता है। जब निर्विकल्पक प्रत्यक्ष शब्दसासर्ग रहित है तो निर्विकल्पक प्रत्यक्षसे उत्पन्न होने वाला सविकल्पक प्रत्यक्ष भी शब्दसासर्ग रहित होगा। सविकल्पक प्रत्यक्ष जाति आदिका ग्रहण कर भी नही सकता है। क्योकि यह वस्तु इस जाति विशिष्ट है (गौ गोत्व जाति विशिष्ट है) इस बातको जाननेके लिए विशेषण, विशेष्य और उन दोनोके सम्बन्धका ज्ञान आव-श्यक है। किन्तु सविकल्पक प्रत्यक्षमे इतनी सामर्थ्य नही है कि वह विशे-षण, विशेष्य और उनके सम्बन्धका ज्ञान कर सके, क्योकि उसकी उत्पत्ति निर्विकल्पक प्रत्यक्षसे होनेके कारण वह निर्विकल्पक प्रत्यक्षकी तरह ही अविचारक है।

वैभाषिक कहते है कि सविकल्पक प्रत्यक्षकी उत्पत्ति केवल निर्विक-ल्पक प्रत्यक्षसे ही नही होती है, किन्तु शब्दका विषय जो जाति आदि विशिष्ट अर्थ है उसमे जो विकल्प वासना (एक प्रकारका संस्कार) है उससे होती है। विकल्पवासनाकी सन्तान अनादि होनेसे एक वासनाके द्वारा

दूसरी वासना तथा दूसरी वासनाके द्वारा तीसरी वासना, इस क्रमसे अनेक वासनाओकी उत्पत्ति होती रहती है। अत. सविकल्पककी उत्पत्ति-का कारण भिन्न होनेसे यह कहना ठीक नही है कि सविकल्पक प्रत्यक्षकी उत्पत्ति निर्विकल्पक प्रत्यक्षसे होती है, और निर्विकल्पककी तरह सवि-कल्पक भी अविचारक है।

उक्त कथन भी अविचारितरम्य है। बौद्धोके अनुसार सविकल्पक प्रत्यक्षके द्वारा निर्विकल्पक प्रत्यक्षमे रूपादि विषयका नियम होता है। अर्थात् जब सविकल्पक प्रत्यक्षके द्वारा 'यह रूप है' 'यह रस है' इस प्रकार-का अध्यवसाय (निश्चय) हो जाता है तभी यह समझना चाहिये कि यह रूप अथवा रस निर्विकल्पक प्रत्यक्षका विषय हो चुका है। जिस विषयमे अध्यवसाय नही होता है वह निर्विकल्पकका विषय नही होता है। इस प्रकार यह नियम है कि सविकल्पक प्रत्यक्षके द्वारा निर्विकल्पक प्रत्यक्षमे रूपादि विषयका नियम होता है। किन्तु यह नियम तभी बन सकता है जब सविकल्पक प्रत्यक्षकी उत्पत्ति निर्विकल्पक प्रत्यक्षसे हो। सविकल्पक प्रत्यक्षकी उत्पत्ति शब्दार्थविकल्पवासनासे मानने पर वासनाजन्य सवि-कल्पक प्रत्यक्षके द्वारा निर्विकल्पक प्रत्यक्षमे रूपादि विषयका नियम नही हो सकता है। यदि वासनाजन्य सविकल्पक प्रत्यक्षके द्वारा निर्विकल्पक प्रत्यक्षमे रूपादि विषयका नियम माना जाय, तो 'मै राजा हूँ' इस प्रकार मनोराज्य विकल्पसे भी उक्त नियम मानना चाहिये। यदि निर्वि कल्पक प्रत्यक्ष सहित वासना द्वारा रूपादिका अध्यवसाय करनेवाले सविकल्पक प्रत्यक्षकी उत्पत्ति होनेसे सविकल्पक प्रत्यक्षके द्वारा निर्वि-कल्पक प्रत्यक्षमे रूपादि विषयका नियम मानना ठीक है, तो जिस प्रकार निर्विकल्पक प्रत्यक्ष रूपादिको विषय करता है, उसी प्रकार अपने उपादान कारण पूर्व ज्ञानको भी विषय करना चाहिये, क्योकि उसकी उत्पत्ति समानरूपसे दोनोसे होती है। सविकल्पक प्रत्यक्षमे 'यह रूप है' इस प्रकारका उल्लेख होता है, इसलिये निर्विकल्पक प्रत्यक्ष रूपादिको विषय करता है, ऐसा माननेपर निर्विकल्पक प्रत्यक्षके साथ शब्दका ससर्ग भी मानना चाहिये। क्योकि सविकल्पक प्रत्यक्षके साथ शब्दका ससर्ग है। और निर्विकल्पक प्रत्यक्षके साथ शब्दका ससर्ग माननेपर रूपादि विषयके साथ भी शब्दका ससर्ग मानना होगा।

बौद्ध न तो निर्विकल्पक प्रत्यक्षके साथ शब्दका ससर्ग मानते है और न अर्थके साथ। अत बौद्धमतके अनुसार कोई व्यक्ति किसी वस्तुको देख-कर उसीके समान पहिले देखी हुई वस्तुको स्मरण नही कर सकता है।

क्योकि उस समय उसके नाम विशेषका स्मरण नही होता है। और जब तक नामविशेषका स्मरण नही होगा तब तक उसके शब्दका भी ज्ञान नही हो सकेगा। शब्दज्ञानके बिना न तो शब्द और अर्थमे सम्बन्धका ज्ञान हो सकता है, और न अर्थका अध्यवसाय हो सकता है। इस प्रकार विकल्प और शब्दकी प्रवृत्ति कही न हो सकनेके कारण सारा ससार शब्द और विकल्पसे शून्य हो जायगा।

यहाँ बौद्ध कह सकते है कि विकल्पका अनुभव सबको होता है तथा श्रोत्र द्वारा शब्दका प्रतिभास भी सबको होता ही है। ऐसी स्थितिमे ससार शब्द और विकल्पसे शून्य कैसे हो सकता है। इसके उत्तरमे हम कह सकते है कि जब निर्विकल्पक प्रत्यक्ष द्वारा विकल्प और शब्दका ग्रहण नही होता है, तो दोनोकी सत्ताका निश्चय करना कठिन है। यदि निर्विकल्पक विकल्पका ग्रहण करने लगे तो स्थिर, स्थूल आदि आकारका ग्रहण भी उसके द्वारा होना चाहिए। दूसरी बात यह है कि किसी वस्तुका ज्ञान निर्विकल्पक प्रत्यक्षके द्वारा हो जानेपर भी यदि उसकी पुष्टि सविकल्पक प्रत्यक्षके द्वारा नही होती है अर्थात् निर्विकल्पकके बाद सविकल्पक प्रत्यक्ष के द्वारा उसका ज्ञान नही होता है तो वह पदार्थ, चाहे अन्तरङ्ग हो या बहिरङ्ग, अगृहीतके समान ही होता है। बौद्धमतके अनुसार रूप आदि परमाणुओमे क्षणिकत्वका ज्ञान निर्विकल्पक प्रत्यक्षसे ही हो जाता है। बाद-मे सविकल्पक प्रत्यक्षके द्वारा भी उस पदार्थका ग्रहण होता है, किन्तु क्षणिक पदार्थका ज्ञान न होकर स्थिर पदार्थका ज्ञान होता है। अत निर्विकल्पक प्रत्यक्षके द्वारा गृहीत क्षणिकत्व भी सविकल्पक प्रत्यक्षके द्वारा गृहीत न होनेसे अगृहीतके समान ही है। यही कारण है कि पदार्थोमे क्षणिकत्व-की सिद्धि करनेके लिए 'सर्व क्षणिक सत्त्वात्' 'सब पदार्थ क्षणिक है, सत् होनेसे' इस अनुमानकी आवश्यकता पडती है। इस प्रकार शब्द और विकल्पके अभावमे गृहीत पदार्थ भी अगृहीतके समान ही होगे, और ऐसा होनेसे जगत् अचेतन हो जायगा। क्योकि जब सब पदार्थ अगृहीत है, कोई किसीका ग्राहक नही है, तो जगत्का अचेतन होना स्वाभाविक ही है।

बौद्ध कहते है कि पूर्वमे देखी हुई वस्तु तथा उसके नामविशेपका स्मरण क्रमश नही होता है, किन्तु युगपत् होता है। इसलिए किसी वस्तु-को देखने वाला व्यक्ति पूर्वमे देखी हुई तत्सदृश वस्तुका स्मरण कर सकता है, क्योकि उस समय उसके नामविशेषका स्मरण हो जाता है। और

नामविशेषका स्मरण होनेसे 'यह उसका नाम है' ऐसी शब्द प्रतिपत्ति हो जाती है। पुन· दृश्यकी शब्दके साथ योजना होनेसे 'यह घट है' ऐसा व्यवसाय भी बन जाता है। अत हमारे मतमें कोई दोप नही है।

उक्त कथन केवल प्रलापमात्र है। स्वय बौद्धोके अनुसार दो विकल्प एक साथ नही हो सकते हैं। पूर्वदृष्ट वस्तुका स्मरण और उसके नाम-विशेषका स्मरण ये दोनो विकल्प हैं, फिर ये दोनो एक साथ कैसे हो सकते है। नाममात्रकी स्मृति भी एक साथ नही हो सकती है। क्योंकि एक नाममे जितने स्वर और व्यञ्जन है उन सवका अध्यवसाय क्रमसे ही होता है। यदि ऐसा न हो तो 'गौ' इस नाममे ग्, औ और विसर्गोका मिश्रित ज्ञान होगा, तथा ग् आदि वर्णोकी प्रतिपत्ति पृथक्-पृथक् नही होगी।

यहाँ प्रश्न होता है कि पद और वर्णोका व्यवसाय नामविशेषकी स्मृति होने पर होता है, या स्मृतिके विना भी। यदि पद और वर्णोका व्यवसाय नामविशेषकी स्मृतिके विना भी हो जाता है, तो विना शब्दके अर्थव्यवसाय भी हो जाना चाहिये। फिर यह कहना कि 'शब्दविशेषकी अपेक्षासे ही अर्थका व्यवसाय होता है' ठीक नही है। यदि पद और वर्णो का व्यवसाय नही होता है तो अर्थका व्यवसाय किसी भी प्रकार सभव नही है। निर्विकल्पक प्रत्यक्ष तो अव्यवसायात्मक है, और उसके द्वारा देखा गया पदार्थ विना देखेके समान है, ऐसी स्थितिमे प्रत्यक्ष प्रमाणकी सिद्धि नही हो सकती है, और प्रत्यक्ष प्रमाणके अभावमे अनुमान प्रमाण भी सिद्ध नही हो सकता है। अत· सम्पूर्ण प्रमाणोका अभाव मानना पडेगा। और प्रमाणके अभावमे प्रमेयका अभाव स्वत· हो जायगा। इस प्रकार सम्पूर्ण जगत्को प्रमाण और प्रमेय रहित मानना होगा। यदि पद और वर्णोका व्यवसाय नामविशेषकी स्मृति होने पर होता है, तो नामविशेषके पद और वर्णोका व्यवसाय भी अन्य नामविशेषकी स्मृति होने पर होगा। इस प्रकार अनवस्था दोषका आना अनिवार्य है। इस दोषके भयसे बौद्ध यदि शब्दके विना ही सामान्यका व्यवसाय मानें तो स्वलक्षणका व्यवसाय भी शब्दके विना होनेमे कौनसी आपत्ति है। सामान्य और स्वलक्षणमे सर्वथा कोई भेद भी नही है।

बौद्ध सामान्य और स्वलक्षणमे भेद मानते है। उनके अनुसार स्व-लक्षणका लक्षण या कार्य अर्थक्रिया करना है। इसके विपरीत सामान्य कोई भी अर्थक्रिया नही करता है। स्वलक्षण परमार्थसत् है और सामान्य सवृतिसत्। स्वलक्षण वास्तविक है और सामान्य काल्पनिक। यथार्थमे

केवल स्वलक्षणकी ही सत्ता है। सामान्य कोई वास्तविक पदार्थ नही है। विजातीयव्यावृत्त पदार्थोमे केवल व्यवहारके लिए सामान्यकी कल्पना करली गयी है। जितनी गौ है वे सब अगौ (घोडा आदि) से भिन्न हैं। और सब दोहन आदि एकसी अर्थक्रिया करती हैं। इसलिए उनमे एक गोत्व नामके सामान्यकी कल्पना की गयी है। यही बात मनुष्यत्व आदि सामान्यके विपयमे है। कहा भी है—

यदेवार्थक्रियाकारि तदेव परमार्थसत्।
अन्यत् सवृतिसत् प्रोक्ते ते स्वसामान्यलक्षणे॥

—प्रमाणवा० २।३

उक्त प्रकारसे स्वलक्षण और सामान्यमे भेद करना ठीक नही है। यदि स्वलक्षण शब्दकी व्युत्पत्तिकी जाय तो 'स्व असाधारण लक्षण यस्येति स्वलक्षणम्' यह व्युत्पत्ति होगी। इस व्युत्पत्तिके अनुसार जिस प्रकार विशेष विसदृश परिणामरूप अपने असाधारण लक्षणसे युक्त है, उसीप्रकार सामान्य भी सदृशपरिणामरूप अपने असाधारण लक्षणसे युक्त है। इस दृष्टिसे अर्थात् असाधारण लक्षणसे युक्त होनेके कारण दोनोमे कोई भेद नही है। जिस प्रकार विशेष व्यावृत्तिज्ञानरूप अर्थक्रिया करता है, उसी प्रकार सामान्य भी अनुवृत्तिज्ञानरूप अर्थक्रिया करता है। भारवहन, दोहन आदि अर्थक्रिया करनेमे जिस प्रकार केवल सामान्य समर्थ नही है, उसी प्रकार केवल विशेष भी समर्थ नही है, किन्तु सामान्यविशेषात्मक गौ ही उक्त अर्थक्रिया करती है। इसलिए अर्थक्रियाकी दृष्टिसे भी दोनो-मे कोई भेद नही है। इसके अतिरिक्त ऐसा भी नही है कि सामान्य और विशेष दोनो पृथक् पृथक् हो, जैसा कि नैयायिक-वैशेषिक मानते हैं। विशेष रहित सामान्य आकाशपुष्पके समान अवस्तु ही है। कहा भी है—

निर्विशेषं हि सामान्यं भवेच्छशविषाणवत्।

इसी प्रकार विना सामान्यके विशेष भी नही हो सकता है। जिसमे गोत्व नही है वह गौ यथार्थमे गौ नही हो सकती है। अत पदार्थ न केवल सामान्यरूप है, न केवल विशेषरूप है, और न पृथक् पृथक् सामान्य-विशेष-रूप है, किन्तु परस्परसापेक्ष होनेसे सामान्यविशेषात्मक है। कहा भी है—

सामान्यविशेषात्मा तदर्थो विषय।

—परीक्षामुख ४।१

सामान्य और विशेष ये दोनो पदार्थकी आत्मा (स्वरूप) हैं। सामान्य और विशेषको छोडकर पदार्थमे ऐसा कोई तत्त्व नही बचता है जिसे पदार्थ कहाजाय। इस प्रकारके सामान्यविशेषात्मक पदार्थमे विना शब्दके भी

निश्चयात्मक ज्ञान होता है। 'मै पुस्तकको देख रहा हूँ' ऐसा वाक्य उच्चारण न करने पर भी सामने रक्खी हुई पुस्तकका चाक्षुप ज्ञान होता ही है। जब सामान्य और विशेप अभिन्न है, तो जिस प्रकार सामान्यका व्यवसाय होता हे, उसी प्रकार विशेपका भी व्यवसाय होता है। जिस प्रकार सामान्यकी शब्दके साथ योजना होती है, उसी प्रकार विशेपकी भी शब्दके साथ योजना होती है। इस प्रकार कोई भी प्रमेय अनभिलाप्य (शब्दका अविपय) नही है। किन्तु श्रुतज्ञानके विपय होनेसे सब पदार्थ अभिलाप्य है।

बौद्धोके यहाँ निर्विकल्पक प्रत्यक्ष शब्दससर्ग रहित है और निर्विकल्पक प्रत्यक्षसे सविकल्पक प्रत्यक्षकी उत्पत्ति होती है। किन्तु इसके साथ ही नामविशेपके स्मरण द्वारा शब्दयोजनाकी भी सविकल्पक प्रत्यक्षकी उत्पत्तिमे अपेक्षा होती है। इस प्रकार निर्विकल्पक प्रत्यक्षसे सविकल्पक प्रत्यक्षकी उत्पत्ति सीधे नही होती है, किन्तु बीचमे स्मार्त शब्दयोजनाका व्यवधान पड जाता है। शब्दाद्वैतवादी शब्दससृष्ट अर्थको ग्रहण करने वाला सविकल्पक प्रत्यक्ष मानते है, उनके यहाँ अर्थके होने पर भी ज्ञानकी उत्पत्तिमे स्मार्त (स्मृतिजन्य) शब्द योजनाकी अपेक्षा होती है। इसलिए अर्थ और ज्ञानके बीचमे स्मार्त शब्दयोजनाका व्यवधान होनेके कारण अर्थसे सीधे ज्ञानकी उत्पत्ति नही मानी जा सकती है। इसी बातको धर्मकीर्तिने कहा है—

अर्थोपयोगेऽपि पुनः स्मार्तं शब्दानुयोजनम्।
अक्षधीर्यद्यपेक्षेत सोऽर्थो व्यवहितो भवेत्॥

धर्मकीर्तिने उक्त प्रकारसे जो दूषण शब्दाद्वैतवादियोको दिया है। वही दूपण स्वय बौद्धोके लिए भी प्राप्त होता है। क्योकि निर्विकल्पक प्रत्यक्षसे सविकल्पक प्रत्यक्षकी उत्पत्तिमे स्मार्त शब्दयोजनाका व्यवधान पड जाता है। इसलिए निर्विकल्पक प्रत्यक्षसे सीधे सविकल्पक प्रत्यक्षकी उत्पत्ति नही मानी जा सकती है। ऊपर श्लोकमे दिये गये दूषणको उसीरूपमे इस प्रकार भी दिया जा सकता है।

ज्ञानोपयोगेऽपि पुनः स्मार्तं शब्दानुयोजनम्।
विकल्पो यद्यपेक्षेताध्यक्ष व्यवहितं भवेत्॥

धर्मकीर्तिने शब्दाद्वैतवादियोको अन्य दूषण भी दिया है। स्मार्त शब्दयोजनाके पहिले अर्थ जिस प्रकार इन्द्रियज्ञानका जनक नही है, स्मार्त शब्दयोजनाके बाद भी वह उसी प्रकार ज्ञानका अजनक ही रहेगा। अत यहाँ अर्थके अभावमे भी इन्द्रियज्ञान होना चाहिए। कहा भी है—

यः प्रागजनको बुद्धेरुपयोगाविशेषत ।
स पश्चादपि तेन स्यादर्थापायेऽपि नेत्रधीः ॥

ठीक इसी प्रकारका दूषण बौद्धोके यहाँ भी आता है। जिस प्रकार निर्विकल्पक प्रत्यक्ष स्मार्त शब्दयोजनाके पहिले सविकल्पक प्रत्यक्षका जनक नही है, उसी प्रकार स्मार्त शब्दयोजनाके बाद भी वह उसका अजनक ही रहेगा। अत. निर्विकल्पक प्रत्यक्षके विना ही सविकल्पक प्रत्यक्षकी उत्पत्ति हो जाना चाहिए—कहा भी है।

यः प्रागजनको बुद्धेरुपयोगाविशेषतः।
स पश्चादपि तेनाक्षबोधापायेऽपि कल्पना ॥

बौद्धोके यहाँ एक दोष यह भी आता है कि जिस समय अनभिलाप्य स्वलक्षणका अनुभव हो रहा है उस समय अभिलाप्य सामान्यका स्मरण सम्भव नही है। क्योकि उनके यहाँ दोनोमे अत्यन्त भेद माना गया है। जैसे सह्याचल और विन्ध्याचल दोनो पर्वत नितान्त भिन्न और दूर दूर स्थित है। अत उनमेसे एकके देखने पर दूसरेका स्मरण नही हो सकता है। उसी प्रकार विशेष और सामान्य जब नितान्त पृथक् है तो एकके देखने पर दूसरेकी स्मृति होना सम्भव नही है। यह कहना भी ठीक नही है कि विशेष और सामान्यमे एकत्वाध्यवसाय हो जानेसे विशेषके देखने पर सामान्यकी स्मृति हो जाती है, क्योकि विशेष और सामान्यमे एकत्वाध्यवसायका ग्रहक कोई प्रमाण नही है। केवल विशेषको विषय करनेके कारण प्रत्यक्ष दोनोके एकत्वाध्यवसायको नही जान सकता है, और केवल सामान्यको विषय करनेके कारण अनुमान भी दोनोके एकत्वाध्यवसायको नही जान सकता है।

यदि शब्द और अर्थमे स्वाभाविक सम्बन्ध नही है तो अर्थके देखने पर शब्दका स्मरण और शब्दके सुनने पर अर्थका स्मरण नही होना चाहिए। बौद्ध मानते है कि शब्द और अर्थमे कोई सम्बन्ध नही है, फिर भी अर्थके देखने पर शब्दका स्मरण और शब्दके सुनने पर अर्थका स्मरण होता है। इसका कारण यह है कि शब्दका सामान्यके साथ तदुत्पत्तिलक्षण सम्बन्ध है, और सामान्यका विशेषके साथ एकत्वाध्यवसाय हो जाता है। अर्थात् शब्दका साक्षात् सम्बन्ध विशेषके साथ न होकर सामान्यके साथ है। किन्तु विशेष और सामान्यमे एकत्वाध्यवसाय हो जानेसे शब्दका विशेषके साथ भी परम्परा सम्बन्ध है। अत· अर्थके देखने पर शब्दका स्मरण और शब्दके सुनने पर अर्थका स्मरण होनेमे कोई बाधा नही है।

बौद्धोका उक्त कथन युक्ति सगत नही है। क्योंकि सामान्य और विशेषमे एकत्वाध्यावसायका निश्चय किसी प्रमाणसे नही होता है। चक्षु आदि इन्द्रियोसे जन्य प्रत्यक्षज्ञान यदि किसी भी प्रकार व्यवसायात्मक नही है तो किसी पदार्थके देखने पर उसीके समान पहले देखे हुए पदार्थ-का स्मरण नही होना चाहिए, जिस प्रकार कि दानशील तथा अहिंसक व्यक्तिको स्वर्गादि फल उत्पन्न करनेकी शक्तिका अनुभव होने पर भी उसकी स्मृति नही होती है, और पदार्थमें क्षणिकत्वका अनुभव होने पर भी उसकी स्मृति नही होती है। व्यवसायात्मक मानस प्रत्यक्षसे दृष्ट पदार्थके सजातीय पदार्थकी स्मृति मानना भी ठीक नही है, क्योकि अव्यवसायात्मक इन्द्रियज्ञानसे व्यवसायात्मक मानस प्रत्यक्षकी उत्पत्ति नही हो सकती है। और यदि अदृष्ट आदि किसी सहकारी कारणकी अपेक्षासे व्यवसायात्मक मानस प्रत्यक्षकी उत्पत्ति होती है, तो स्वय व्यव-सायात्मक इन्द्रियज्ञानकी उत्पत्ति भी उसी प्रकार होनेमे क्या आपत्ति है।

शका—इन्द्रियज्ञानसे नील, पीत आदिका व्यवसाय मानने पर क्षण-क्षय, स्वर्गप्रापणशक्ति आदिका भी व्यवसाय मानना पडेगा। इसलिए इन्द्रियज्ञान व्यवसायात्मक नही है।

उत्तर—मानस प्रत्यक्षको भी उक्त कारणसे व्यवसायात्मक नही मानना चाहिए।

शका—मानसप्रत्यक्ष क्षणक्षय आदिको विषय नही करता है, इसलिए क्षणक्षय आदिके व्यवसाय करनेका प्रश्न ही नही है।

उत्तर—यदि यही बात है तो इन्द्रियज्ञान भी क्षणक्षय आदिको विषय नही करता है। अत. इन्द्रियज्ञानमे भी क्षणक्षय आदिके व्यवसायका प्रसङ्ग प्राप्त नही होगा।

शका—ऐसा मानने पर नीलादिसे क्षणक्षय आदिको भिन्न मानना पडेगा। क्योकि नीलादिका व्यवसाय होने पर भी क्षणक्षय आदिका व्यव-साय नही हुआ। जैसे कि जिस खभे पर पिशाच बैठा हुआ है उसका ज्ञान होने पर भी पिशाचका ज्ञान नही होता है तो पिशाच खभेसे भिन्न है।

उत्तर—यही बात मानसप्रत्यक्षके विषयमे भी है। यदि मानसप्रत्यक्ष-से नीलादिका व्यवसाय होने पर भी क्षणक्षय आदिका व्यवसाय नही होता है तो नीलादिसे क्षणक्षय आदिमे भेद प्राप्त होगा ही।

अत॰ इन्द्रियज्ञानको अव्यवसायात्मक मानना किसी भी प्रकार ठीक नही है।

बौद्धाचार्य प्रज्ञाकर कहते हैं कि निर्विकल्पक प्रत्यक्षसे भी अभ्यास, प्रकरण, बुद्धिपाटव, अर्थित्व आदिके कारण दृष्टसजातीय पदार्थमे स्मृति हो जाती है। जिस पदार्थका अभ्यास होता है या जिस पदार्थका प्रकरण चल रहा हो, उसके समान पदार्थकी स्मृति होना असगत नही है। बुद्धि-की पटुताके कारण तथा अर्थकी प्राप्तिकी इच्छाके कारण भी दृष्टसजा-तीय पदार्थकी स्मृति होना सम्भव है। जो लोग प्रत्यक्षको व्यवसायात्मक मानते हैं उनके यहाँ भी अभ्यास आदिके अभावमे दृष्टसजातीय पदार्थकी स्मृति नहीं होती है। जैसे कि प्रतिवादीके द्वारा कथित वर्ण, पद आदिकी स्मृति नही होती है, अथवा अपने श्वासोच्छ्वासकी स्मृति नही होती है।

उक्त कथन भी असगत है। बौद्धोके अनुसार प्रत्यक्षका स्वभाव एक तथा निरश है। ऐसे प्रत्यक्षमे नीलादि विषयक अभ्यास आदि हो और क्षणक्षयादि विपयक अभ्यास आदि न हो, ऐसा नही हो सकता है। यदि प्रत्यक्षका स्वभाव अभ्यास आदि रूप नही है और अनभ्यास आदिकी व्यावृत्तिसे प्रत्यक्ष अभ्यास आदि रूप हो जाता है, तो पावकमे भी अशीतत्व की व्यावृत्ति मानना चाहिए, क्योकि पावकका स्वभाव शीत नही है। अत उसमे शीतसे अन्य अशीतत्व की व्यावृत्ति सभव है। और प्रत्यक्षका स्वभाव अभ्यास आदि रूप है तो अन्य व्यावृत्ति भी माननेकी कोई आवश्यकता नही है। सविकल्पक प्रत्यक्षज्ञानवादी जैनोके मतमे अनभ्यासात्मक अवग्रह, ईहा और अवाय से भिन्न अभ्यासात्मक धारणा ज्ञानका सद्भाव पाया जाता है। अत धारणा ज्ञानके अभावमे प्रतिवादी द्वारा कथित्त वर्ण, पद आदिकी स्मृति नही होती है। और जहाँ धारणा ज्ञान रहता है वहाँ स्मृति होती ही है।

बौद्धोके अनुसार प्रत्यक्ष शब्दससर्गसे रहित है। शब्दका सम्बन्ध न तो प्रत्यक्षके साथ है और न स्वलक्षणके साथ। शब्दका विषय केवल सामान्य है। वास्तवमे यदि प्रत्यक्ष शब्दससर्ग रहित है, तो उसके द्वारा सामान्य और शब्दका सयोजन (सम्बन्ध) कैसे हो सकता है। जब स्वय प्रत्यक्षमे शब्दका ससर्ग नही है तो वह सामान्य और शब्दका ससर्ग किसी भी प्रकार नही करा सकता है। पहले बतलाया जा चुका है कि स्वलक्षण और सामान्य पृथक् पृथक् नही है। अत साधारणरूपसे प्रति-भासित होनेवाला विशेप ही सामान्य है, और उसीके साथ शब्दका सम्बन्ध होता है। ऐसा मानना ठीक नही है कि प्रत्यक्ष और स्मृतिके द्वारा पदार्थ-का भिन्न भिन्न प्रकारसे ग्रहण होनेके कारण विषय एक नही है। क्योकि विपयके एक होने पर भी भिन्न भिन्न प्रतिभास होता है। अथवा

भासभेद होने पर भी विषयमे भेद होना आवश्यक नही है। एक ही वृक्ष-को एक पुरुष निकटसे देखता है, और दूसरा दूर से। निकटसे देखनेवाले पुरुषको वृक्षका स्पष्ट प्रतिभास होता है, और दूरसे देखनेवाले पुरुषको अस्पष्ट प्रतिभास होता है। परन्तु प्रतिभासमे भेद होनेसे वृक्षमे भेद नही होता। इसी प्रकार प्रत्यक्ष और स्मृतिके द्वारा भिन्न भिन्न प्रतिभास होने पर भी स्वलक्षणरूप विषयमे कोई भेद नही होता है। अत मन्दरूपसे प्रतिभासित होनेवाला घट सामान्य यदि शब्दका विपय होता है एव उसमे सकेत भी किया जाता है, तो इससे यही सिद्ध होता है कि वस्तु कथचित् अभिधेय है। यदि स्वलक्षणमे शब्द न होनेसे स्वलक्षण अवाच्य है, तो प्रत्यक्षमे अर्थ न होनेसे अर्थ अज्ञेय भी होगा। इसलिए प्रत्यक्षको कल्पनापोढ मानना किसी भी प्रकार सगत नही है। यदि प्रत्यक्ष निर्वि-कल्पक है तो उससे सविकल्पक प्रत्यक्षकी उत्पत्ति कदापि नही हो सकती है।

इस प्रकार अवाच्यतैकान्त पक्षमे जो दूषण आते है उनको सक्षेपमे यहाँ बतलाया गया है। अवाच्यतैकान्त पक्षमे वस्तुको 'अवाच्य' शब्द द्वारा नही कह सकते है। क्योकि अवाच्य शब्दके द्वारा कहने पर वस्तु अवाच्य शब्दका वाच्य हो जाती है। इसी प्रकार अवाच्यतैकान्त पक्षमे स्वलक्षण 'अनिर्देश्य है', यह कथन भी ठीक नही है। क्योकि अनिर्देश्य शब्दके द्वारा स्वलक्षण निर्देश्य हो जाता है।

इस प्रकार भावैकान्त, अभावैकान्त, उभयैकान्त ओर अवाच्यतैकान्त का सक्षपमे निराकरण किया गया।

यहाँ यह प्रश्न होना स्वाभाविक है कि यदि वस्तु न सत् है, न असत् है, न उभय है, और न अवाच्य है, तो वास्तवमे वस्तु कैसी है। और उस जैनशासनका क्या स्वरूप है जिसमे किसी प्रमाणसे बाधा नही आती है। इस प्रश्नका उत्तर देनेके लिए आचार्य कहते है—

कथंचित् ते सदेवेष्टं कथंचिदसदेव तत्।
तथोभयमवाच्यं च नययोगान्न सर्वथा ॥१४॥

जैन शासनमे वस्तु कथचित् सत् ही है, कथचित् असत् ही है। इसी प्रकार अपेक्षाभेदसे वस्तु उभयात्मक और अवाच्य भी है। नयकी अपेक्षासे वस्तु सत् आदि रूप है, सर्वथा नही।

पहले सत्त्वैकान्त, असत्त्वैकान्त आदि एकान्तोका निराकरण किया गया है। क्योकि वस्तु न तो सर्वथा सत्‌रूप ही है, और न असत्‌रूप ही है।

किन्तु किसी अपेक्षासे वस्तु सत् है, और किसी अपेक्षासे वही वस्तु असत् है। ऐसा नही है कि एक वस्तु सत् है, और दूसरी असत् है। किसी अपेक्षासे जो वस्तु सत् है, वही वस्तु अन्य अपेक्षासे असत् भी है। यही वात वस्तुके उभयात्मक तथा अवाच्य होनेमे है। वस्तु सर्वथा न तो उभयात्मक ही है, और न अवाच्य ही। किन्तु किसी अपेक्षासे वस्तु उभयात्मक है, और किसी अपेक्षासे अवाच्य है। तात्पर्य यह है कि जैनशासनमे सर्वत्र नयकी दृष्टिसे विचार किया गया है। 'वक्तुरभिप्रायो नय'। वक्ताके अभिप्रायका नाम नय है। वक्ता जिस अभिप्रायसे किसी वस्तुको कहना चाहता है, उस वस्तुका उसी दृष्टिसे विचार किया जाता है। यदि वक्ता-के अभिप्रायके अनुसार विचार न कर, सदा एक रूपसे ही किसी बात पर विचार किया जायगा, तो बडी अव्यवस्था हो जायगी। सैन्धवका अर्थ है घोडा और नमक। कोई पुरुष भोजन करते समय दूसरे पुरुषसे कहता है—'सैन्धवमानय', सैन्धव लाओ। यदि दूसरा पुरुष कहने वालेके अभिप्रायको न समझकर, उस समय घोडा लाकर खडा कर दे, तो वह हँसीका पात्र होगा। अत प्रत्येक वात पर विचार करते समय वक्ताके अभिप्राय पर ध्यान देना आवश्यक है। घट सत् भी है, और असत् भी। द्रव्यार्थिकनयकी दृष्टिसे घटरूपसे परिणत जो मिट्टी अथवा पुद्गल है, उसका कभी नाश नही होता है। अत इस नयकी दृष्टिसे घट सत् है। पर्यायार्थिक नयकी दृष्टिसे घट पर्यायका नाश होनेके कारण घट असत् है। अथवा घट अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षासे सत् है, और परद्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षासे असत् है। घट घटरूपसे है, पटरूपसे नही है। अपने क्षेत्र और कालमे है, पटके क्षेत्र और कालमे नही है। अत घट सत् भी है, और असत् भी। जब दोनो नयोकी दृष्टिसे क्रमश विचार किया जाता है, तब घट उभयात्मक सिद्ध होता है। और दोनो नयोकी दृष्टिसे युगपत् विचार करने पर घट अवाच्य भी हो जाता है। यही व्यवस्था प्रत्येक वस्तुके विषयमे समझना चाहिये। इस प्रकार जैनशासनमे कोई भी वस्तु सर्वथा एकरूप नही है। और यही कारण है कि जैनशासनमे किसी प्रमाणसे बाधा नही आती है।

प्रत्येक वस्तुमे अनन्त धर्म होते हैं, और प्रत्येक धर्मका कथन अपने विरोधी धर्मकी अपेक्षासे सात प्रकारसे किया जाता है। प्रत्येक धर्मका सात प्रकारसे कथन करनेकी शैलीका नाम ही सप्तभगी है। कहा भी है—

प्रश्नवशादेकत्र वस्तुन्यविरोधेन विधिप्रतिषेधकल्पना सप्तभंगी।

अर्थात् सात प्रकारके प्रश्नके वशसे वस्तुमें अविरोधपूर्वक विधि और प्रतिषेधकी कल्पना करना सप्तभंगी है। सात भंग इस प्रकार होते हैं—१ वस्तु कथंचित् सत् है, २ कथंचित् असत् है, ३ कथंचित् उभयात्मक है, ४ कथंचित् अवाच्य है, ५. कथंचित् सत् और अवाच्य है, ६ कथंचित् असत् और अवाच्य है, ७ कथंचित् सत्-असत् और अवाच्य है।

यहाँ यह शंका होना स्वाभाविक है कि वस्तुमें सात ही भंग क्यों होते हैं। इसका उत्तर यह है कि वस्तुमें सात प्रकारके प्रश्न होते हैं। इसीलिये 'प्रश्नवशात्' ऐसा कहा है। सात प्रकारके प्रश्न होनेका कारण यह है कि वस्तुमें सात प्रकारकी जिज्ञासा होती है। सात प्रकारकी जिज्ञासा होनेका कारण सात प्रकारका संशय है। और सात प्रकारका संशय इसलिये होता है कि संशयका विषयभूत धर्म सात प्रकारका है। प्रत्येक वस्तुमें नयकी अपेक्षासे सात भंग होते हैं। सातसे कम या अधिक भंग नहीं हो सकते। क्योंकि नयवाक्य सात ही होते हैं।

सातभंग निम्न प्रकारसे भी होते हैं—

१ विधिकल्पना, २ प्रतिषेधकल्पना, ३ क्रमसे विधिप्रतिषेधकल्पना, ४. एक साथ विधिप्रतिषेधकल्पना, ५ विधिकल्पनाके साथ विधिप्रतिषेध-कल्पना, ६ प्रतिषेध कल्पनाके साथ विधिप्रतिषेधकल्पना, ७ क्रमसे तथा एक साथ विधिप्रतिषेधकल्पना।

ब्रह्माद्वैतवादियोंका कहना है कि विधिकल्पना ही सत्य है और प्रति-षेधकल्पना मिथ्या है। इसलिए विधिवाक्य ही सम्यक् वाक्य है। अन्य निषेध आदि वाक्य कथनमात्र हैं। वेदान्तवादियोंका उक्त कथन नितान्त अयुक्त है। क्योंकि इस बातको पहले बतलाया जा चुका है कि भावैकान्त माननेमें अनेक दोष आते हैं। यदि पदार्थ भावरूप ही है, अभावरूप नहीं, तो सब पदार्थ सब रूप हो जाँयगे। 'अनादि, अनन्त' और स्वरूप रहित भी हो जाँयगे। अतः पदार्थ विधिरूप ही नहीं है, किन्तु प्रतिषेधरूप भी है। इसी प्रकार यह कहना भी ठीक नहीं है कि प्रतिषेधवाक्य ही सत्य है, और विधिवाक्य मिथ्या है। क्योंकि अभावैकान्त पक्षमें जो दूषण आते हैं, उनको पहले बतलाया जा चुका है। पदार्थका स्वरूप एकान्त-रूप नहीं है, किन्तु अनेकान्तरूप है। पदार्थ न केवल भावरूप ही है, और न केवल अभावरूप, किन्तु उभयात्मक है। वैशेषिक मानते हैं कि सत् तथा असत्के भेदसे दो प्रकारका ही तत्त्व है[1]। पदार्थोंका वर्गीकरण

१ सदसद्वर्गास्तत्त्वम्।

दो वर्गोंमे होता है—एक सद्वर्ग और दूसरा असद्वर्ग। समस्त पदार्थ इन दो वर्गोंमे ही अन्तर्हित हो जाते है। इसलिये वैशेपिकोके अनुसार केवल विधिवाक्य और निपेधवाक्य ये दोनो वाक्य ही सत्य है, अन्य वाक्य ठीक नही है। वैशेपिकोका उक्त कथन असम्यक् है। पदार्थ सत् और असत् उभयरूप है। जिस समय सत्का प्रधानरूपसे कथन किया जाता है, उस समय पदार्थ सत्रूप सिद्ध होता है, और जिस समय पदार्थका असत्-रूपसे कथन किया जाता है, उस समय पदार्थ असत्रूप सिद्ध होता है। इसी प्रकार जिस समय पदार्थके दोनों धर्मोका क्रमश. प्रधानरूपसे कथन किया जाता है, उस समय पदार्थ उभयात्मक सिद्ध होता है। केवल सत्त्व-वचनके द्वारा या असत्त्ववचनके द्वारा प्रधानभावापन्न दोनो धर्मोका कथन नही हो सकता है। अत: एक धर्मकी प्रधानतासे वर्णित वस्तुकी अपेक्षासे क्रमश दोनो धर्मोकी प्रधानतासे वर्णित वस्तु कुछ विलक्षण ही होती है। यही कारण है कि केवल विधिवाक्य या प्रतिषेधवाक्यके द्वारा क्रमश: प्रधानभावापन्न दोनो धर्मोका कथन नही हो सकता है। अत उभयधर्मात्मक वस्तुको विषय करनेवाला तृतीय भग मानना अत्यन्त आवश्यक है। जिस समय दोनो धर्मोका एक साथ कथन करनेकी अपेक्षा हो, उस समय वस्तुका स्वरूप पहिलेकी अपेक्षा नितान्त विलक्षण होता है। उस समय वस्तु अवर्णनीय होती है, और ऐसी वस्तुको विषय करने-वाला अवक्तव्य नामक चतुर्थ भंग भी मानना आवश्यक है। जहाँ सत्, असत् और उभयधर्मोके साथ अवक्तव्यत्वके वर्णन करनेकी भी अपेक्षा होती है, वहाँ तीन भग और भी होते हैं। इस प्रकार अस्तित्व धर्मको लेकर वस्तुमे सात भग होते है—१ स्यादस्ति वस्तु, २. स्यान्नास्ति वस्तु, ३. स्यादस्ति च नास्ति च वस्तु, ४. स्यादवक्तव्य वस्तु, ५. स्यादस्ति चावक्तव्य च वस्तु, ६ स्यान्नास्ति चावक्तव्य च वस्तु, ७ स्यादस्ति च नास्ति चावक्तव्य च वस्तु। यहाँ प्रत्येक वाक्यके साथ स्यात् शब्द लगा हुआ है। यह स्यात्[1] शब्द क्या है ? स्यात् शब्द निपात शब्द है। वह इस बातको बतलाता है कि वस्तु सर्वथा सत् नही है, किन्तु अनेकधर्मा-त्मक है। कथञ्चित् शब्द स्यात् शब्दका ही पर्यायवाची है। इसीलिए कारिकामें कथञ्चित् शब्दका प्रयोग किया गया है। प्रत्यक्षादिविरुद्ध धर्मो-की कल्पना करना सप्तभगी नही है, किन्तु अविरोधी धर्मोकी कल्पना

---

१ सर्वथास्तित्वनिपेधकोऽनेकान्तद्योतक. कथंचिदित्यपरनामक स्याच्छब्दो निपात।

करना ही सप्तभंगी है। इसीलिए सप्तभंगीके लक्षणमें 'अविरोधेन' यह विशेषण दिया गया है। इसी प्रकार एक वस्तुमें विधिकी कल्पना करना और दूसरी वस्तुमे प्रतिषेधकी कल्पना करना भी सप्तभंगी नही है। किन्तु जहाँ एक ही वस्तुमें विधि और प्रतिषेधकी कल्पना की जाती है, वही सप्तभंगी होती है। इसीलिए सप्तभंगीके लक्षणमें 'एकत्र वस्तुनि' यह विशेषण दिया है। यह शंका भी ठीक नही है कि एक ही वस्तुमें अनन्तधर्म पाये जाते हैं, इसलिए अनन्तधर्मोंकी अपेक्षासे अनन्तभंगी मानना पडेगी। क्योंकि प्रत्येक धर्मकी अपेक्षासे एक सप्तभंगी होती है, इसलिए अनन्त सप्तभंगियाँ मानना तो उचित है किन्तु अनन्तभंगी मानना किसी भी प्रकार उचित नही है।

वस्तुमें सत्त्वधर्म मानना आवश्यक है, क्योंकि सत्त्वके अभावमें वस्तुमें वस्तुत्व ही नही बन सकता है। द्रव्यका लक्षण ही 'सत्' है, 'सद् द्रव्यलक्षणम्' ऐसा आगम भी है। सत्त्वकी तरह असत्त्व भी वस्तुका धर्म है, क्योकि वस्तु कथंचित् सत् है, सर्वथा सत् नही है। यदि वस्तु सर्वथा सत् हो, तो जिस प्रकार वह स्वद्रव्य आदिकी अपेक्षासे सत् है, उसी प्रकार पर द्रव्य आदिकी अपेक्षासे भी सत् होगी। और ऐसा माननेमे सब वस्तुएँ सब रूप हो जाँयगी। इसी प्रकार उभय, अवक्तव्य आदि भी वस्तुके धर्म हैं। क्योंकि उस प्रकारका विकल्प और शब्द व्यवहार देखा जाता है, उस रूप वस्तुकी प्रतीति, प्रवृत्ति तथा प्राप्ति भी देखी जाती है। इस प्रकारका जो व्यवहार देखा जाता है वह ऐसा नही है कि बिना विषयके ही हो जाता हो। यदि ऐसा हो तो प्रत्यक्षादिके द्वारा होनेवाले व्यवहारको भी निर्विषय मानना पडेगा तथा किसी इष्ट तत्त्वकी व्यवस्था भी नही हो सकेगी।

शंका—जिस प्रकार प्रथम और द्वितीय धर्म पृथक् है तथा प्रथम और द्वितीय धर्मको मिलाकर तृतीयधर्म भी एक पृथक् धर्म है, उसी प्रकार प्रथम और तृतीय धर्मको मिलाकर तथा द्वितीय और तृतीयधर्मको मिलाकर सात धर्मोंसे अतिरिक्त दो धर्म और भी सिद्ध होंगे।

उत्तर—प्रथम और तृतीय धर्मको मिलाकर एक पृथक् धर्म नही हो सकता है, क्योकि प्रथम धर्म और तृतीय धर्मगत सत्त्व भिन्न-भिन्न नही है। जो सत्त्व प्रथम धर्मगत है, वही सत्त्व तृतीय धर्मगत है। प्रथम धर्मगत सत्त्वसे तृतीय धर्मगत सत्त्व भिन्न नही है। इसी प्रकार द्वितीय धर्मगत असत्त्व और तृतीय धर्मगत असत्त्व भी भिन्न-भिन्न नही है।

जो असत्त्व द्वितीय धर्मगत है, वही असत्त्व तृतीय धर्मगत है। प्रथम धर्ममे प्रधानरूपसे सत्की विवक्षा है, और तृतीय धर्ममे क्रमश प्रधानरूपसे सत् और असत्की विवक्षा है। यदि प्रथम और तृतीय धर्म तथा द्वितीय और तृतीय धर्मको मिलाकर अन्य दो पृथक् धर्म माने जावे, तो उनका रूप ऐसा होगा—क्रमश सत्, सत् तथा असत्की विवक्षा, क्रमश असत्, सत् तथा असत्की विवक्षा। अब प्रथम और तृतीय धर्ममे जो दो बार सत्की विवक्षा है, व द्वितीय और तृतीय धर्ममे जो दो बार असत्की विवक्षा है, उसमे दो सत् और दो असत् भिन्न-भिन्न नही हैं, किन्तु वही सत् तथा वही असत् हो पुन विवक्षित है। इसलिए प्रथम और तृतीय धर्मको मिलाकर तथा द्वितीय और तृतीय धर्मको मिलाकर दो पृथक् धर्म किसी भी प्रकार सिद्ध नही हो सकते हैं।

शका—यदि प्रथम और तृतीय धर्मको मिलाकर तथा द्वितीय और तृतीय धर्मको मिलाकर पृथक्-पृथक् धर्म सिद्ध नही होते हैं, तो प्रथम और चतुर्थ, द्वितीय और चतुर्थ तथा तृतीय और चतुर्थ धर्मोको मिला कर भिन्न-भिन्न धर्म कैसे सिद्ध हो सकते है।

उत्तर—प्रथम और चतुर्थ, द्वितीय और चतुर्थ तथा तृतीय और चतुर्थ धर्मोको मिला कर अन्य तीन पृथक् धर्म माननेमे कोई बाधा नही है। क्योकि चतुर्थ जो अवक्तव्यत्व धर्म है, उसमें सत्त्व और असत्त्वका कुछ भी परामर्श नही होता है। वहाँ तो सत्त्व और असत्त्व दोनोकी एक साथ प्रधानरूपसे विवक्षा रहती है, किन्तु दोनों धर्मोका एक साथ और एक ही समयमे प्रतिपादन होना असंभव है। इसीलिये अवक्तव्यत्व नामक एक पृथक् धर्म माना गया है। जहाँ पहले सत्त्व धर्मको प्रधानरूपसे कहनेकी अपेक्षा होती है, और पुन दोनो धर्मोको एक साथ कहनेकी अपेक्षा होती है, वहाँ 'स्यादस्ति अवक्तव्य वस्तु' इस प्रकारके एक पृथक् धर्मकी व्यवस्था होती है। यहाँ प्रथम धर्ममे जो अस्तित्व है, तथा चतुर्थ धर्म अवक्तव्यत्वमे जो अस्तित्व है, वह एक ही है, ऐसा मानना ठीक नही है। क्योकि अवक्तव्यत्वमे अस्तित्वका कोई विचार ही नही है। जिस प्रकार प्रथम भगमे अस्तित्वका पृथक् सत्त्व है, उस प्रकार चतुर्थभगमे अस्तित्वका कोई पृथक् सत्त्व नही है। इसलिए प्रथम और चतुर्थ भंगको मिलाकर एक पृथक् धर्म सिद्ध होता है। इसी प्रकार द्वितीय और चतुर्थ तथा तृतीय और चतुर्थ धर्मोको मिलाकर भी पृथक्-पृथक् धर्म सिद्ध होते हैं। क्योकि अवक्तव्य शब्दके द्वारा न तो अस्तित्वका ही प्रतिपादन

होता है, और न नास्तित्व का ही। इसलिए नास्तित्वके साथ अवक्त-व्यत्व तथा अस्तित्व और नास्तित्वके साथ अवक्तव्यत्वको मिलानेमे पृथक्-पृथक् धर्म अवश्य ही सिद्ध होते है। कहनेका तात्पर्य यह है कि प्रथम भगमे सत्त्वका प्रधानरूपसे कथन होता है। द्वितीय भगमे असत्व-का प्रधानरूपसे कथन होता है। तृतीय भगमे क्रमसे प्रधानभावापन्न सत्त्व और असत्त्वका प्रतिपादन होता है। चतुर्थ भगमे दोनो धर्मोकी युगपत् विवक्षा होनेसे अवक्तव्यत्व धर्मका प्रतिपादन होता है। पञ्चम भगमे सत्त्व सहित अवक्तव्यत्व का, छठवे भगमे असत्त्व सहित अवक्त-व्यत्व का, और सातवे भ गमे क्रमसे सत्त्व और असत्त्व सहित अवक्त-व्यत्वका प्रतिपादन होता है।

शका—जिस प्रकार वस्तुमे एक अवक्तव्यत्व धर्म माना गया है, उसी प्रकार एक वक्तव्यत्व धर्म भी मानना चाहिए। इसलिए वक्तव्यत्व धर्मकी अपेक्षासे आठ धर्म होनेसे सात धर्मोकी सिद्धि नही हो सकती है।

उत्तर—एक पृथक् वक्तव्यत्व धर्मकी कल्पना करना ठीक नही है। सत्त्वादि धर्मोके द्वारा वस्तुका जो प्रतिपादन होता है, वही वक्तव्यत्व है, उसको छोड़कर अन्य कोई वक्तव्यत्व धर्म नही है। फिर भी यदि अवक्त-व्यत्वकी तरह वक्तव्यत्वको भी एक पृथक् धर्म माननेका आग्रह हो, तो वक्तव्यत्व और अवक्तव्यत्वकी अपेक्षासे एक पृथक् सप्तभङ्गी सिद्ध हो सकती है, किन्तु सत्त्वादि धर्मोकी तरह एक पृथक् वक्तव्यत्व धर्म नही माना जा सकता।

अत यह कहना ठीक ही है कि सत्त्वादि सात धर्मोको विषय करने वाली वाणीका नाम सप्तभङ्गी है। कथंचित् अथवा स्यात् शब्द अने-कान्तका वाचक अथवा द्योतक है। ऐसी आशंका करना ठीक नही है कि कथचित् शब्दसे ही अनेकान्तका प्रतिपादन हो जानेसे सत् आदि वचनोका प्रयोग अनर्थक है। कथचित् शब्दके द्वारा सामान्यरूपसे अनेका-न्तका प्रतिपादन होता है। किन्तु जो व्यक्ति विशेष जाननेका इच्छुक है, उसके लिए सत् आदि विशेष वचनोंका प्रयोग करना आवश्यक है। जैसे जो वृक्षको नही जानता है उसको 'यह वृक्ष है' इस वाक्यके द्वारा सामान्य-रूपसे वृक्षका ज्ञान हो जाता है। फिर भी उसको वृक्ष विशेषकी जिज्ञासा होने पर 'यह आमका वृक्ष है' अथवा 'नीमका वृक्ष है' इत्यादि वाक्योंका प्रयोग करना आवश्यक है। कथंचित् शब्दको अनेकान्तका द्योतक मानने मे तो सत् आदि वचनोका प्रयोग करना युक्तिसगत ही है। सत् आदि

वचनोके द्वारा प्रतिपादित अनेकान्त कथचित् शब्दके द्वारा द्योतित होता है। यदि कथचित् शब्दके द्वारा अनेकान्तका द्योतन न किया जाय तो तत्त्वमे सर्वथैकान्तकी शका रह सकती है। अत तत्त्वमे सर्वथैकान्तकी आशकाको दूर करके अनेकान्तात्मक वस्तुके ज्ञानके लिए कथचित् शब्दका प्रयोग अवश्य करना चाहिए। ऐसी शका भी की जा सकती है कि कथचित् शब्दका अर्थ अनेकान्तात्मक वस्तुकी सामर्थ्यसे ही ज्ञात हो जानेसे कथचित् शब्दका प्रयोग निरर्थक है। किन्तु अनेकान्तका प्रतिपादन करने वाला व्यक्ति यदि स्याद्वादन्यायके प्रयोग करनेमे कुशल नही है, तो शिष्योको कथचित् शब्दके प्रयोगके विना अनेकान्तका ज्ञान होना कठिन है। अत. ऐसी स्थितिमे कथचित् शब्दका प्रयोग करना ही चाहिए। और यदि प्रतिपादक स्याद्वादन्यायके प्रयोग करनेमे कुशल है, तो कथचित् शब्दके प्रयोगके विना भी काम चल सकता है। 'सर्वं-सत्', 'सब पदार्थ सत् है', ऐसा कहने पर भी 'सब पदार्थ कथचित् सत् है' ऐसा ज्ञान होना कठिन नही है।

बौद्ध रूप, वेदना, सज्ञा, सस्कार और विज्ञान इन पाँच स्कन्धोको छोडकर आत्माकी पृथक् कोई सत्ता नही मानते है। जैन आत्माको ज्ञानदर्शन स्वरूप मानते है। मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्यय-ज्ञान और केवलज्ञानके भेदसे ज्ञान पाँच प्रकार का है। चक्षु दर्शन, अचक्षु दर्शन, अवधिदर्शन, और केवलदर्शनके भेदसे दर्शन चार प्रकारका है। ज्ञानदर्शनका नाम उपयोग है। उपयोग ही जीवका लक्षण है[१]।

अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणाके भेदसे मतिज्ञानके चार भेद है। इसी प्रकार अन्य ज्ञानोके भी अवान्तर भेद है। यहाँ बौद्ध कह सकते है कि दर्शन, अवग्रह आदिको छोड़कर आत्मा कोई पृथक् पदार्थ नही है। किन्तु समीचीनरूपसे विचार करने पर ज्ञान, दर्शन आदि पर्यायोमे रहने वाला एक नित्य आमा मानना आवश्यक प्रतीत होता है। यदि ज्ञान, दर्शन आदिका आत्माके साथ तथा परस्परमे कोई सम्वन्ध नही है, तो जिस प्रकार एक आत्माका ज्ञान दूसरी आत्माके ज्ञानसे भिन्न है, उसी प्रकार एक ही आत्मामे होने वाले ज्ञानोकी एक और दर्शनोकी एक सतति नही वन सकेगी। तथा दर्शन और ज्ञानमे भी परस्परमे सम्बन्ध न होनेसे एकके विषयको दूसरा नही जान सकेगा। ऐसा देखा है कि जिसका दर्शन होता है, उसीका अवग्रह होता है, ईहा, अवाय

---

१ उपयोगो लक्षणम्—तत्त्वार्थसूत्र २।८।

और धारणा भी उसीमें होते है, स्मृति, प्रत्यभिज्ञान आदि भी उसीमे होते हैं। दर्शन, अवग्रह आदि तथा स्मृति आदि समस्त पर्यायोमे एक ही आत्मा मणियोमे तन्तुकी तरह विद्यमान रहता है। जो दृष्टा होता है, वही अवगृहीता होता है। यदि ऐसा न हो तो 'यदेव दृष्ट तदेव अवगृहीत' 'जिस वस्तुका दर्शन किया, अवग्रह भी उसी का किया', तथा 'अहमेव दृष्टा अहमेव अवगृहीता' 'मै ही दृष्टा हूँ, और मै ही अवगृहीता हूँ,' इस प्रकारका प्रत्यभिज्ञान नही होना चाहिए। नैयायिकोने भी माना है कि दर्शन और स्पर्शनके द्वारा एक ही अर्थका ग्रहण[1] होनेसे दोनो अवस्थाओ-मे रहने वाला आत्मा एक ही है। 'यदेव मया दृष्ट तदेव स्पृशामि' 'जिसको मैंने प्रात देखा था, उसीका साय स्पर्श कर रहा हूँ' इस प्रकार का प्रत्यभिज्ञान दोनो अवस्थाओ (दर्शन और स्पर्शन अवस्था) मे एक ही आत्माके विना कैसे सभव है। इसलिए दर्शन, अवग्रह, स्मृति आदि अवस्थाओमे एक ही आत्माका मानना आवश्यक है।

मै सुखी हूँ, में दु खी हूँ, मै ज्ञानवान् हूँ, मै दर्शनवान् हूँ, इस प्रकार सुख, दु.खादि पर्यायोको अनुभव करनेवाला आत्मा अनादि निधन है, और सब लोगोको अपने अपने अनुभवसे प्रत्यक्ष है। परस्परमे भिन्न सहभावी गुण और क्रमभावी पर्यायें आत्मासे उसी प्रकार अभिन्न है, जिस प्रकार बौद्धोके यहाँ चित्रज्ञानसे नील, पीत आदि आकार अभिन्न हैं। यदि क्रम-से होनेवाले सुख, दु खादि और मति, श्रुत आदि गुणो और पर्यायोका आत्माके साथ एकत्व नही है, तो अनेक पुरुषोके समान एक पुरुषमे भी इनकी एक सन्तान सिद्ध नही हो सकती है। जिस प्रकार कि नील, पीत आदि आकारोका चित्र ज्ञानके साथ यदि एकत्व नही है तो उसे चित्रज्ञान ही नही कह सकते हैं। आत्मामे जो हर्ष, विषाद आदि पर्यायें होती हैं उनमे भी परस्परमे सत्त्व, द्रव्यत्व, चेतनत्व आदिकी अपेक्षासे अभेद है। यदि ऐसा न हो तो हर्ष, विषाद आदि विषयक नाना प्रकारकी प्रतिपत्ति नही होना चाहिए। किन्तु ऐसा देखा जाता है कि मुझे जिस विषयमे पहिले हर्ष हुआ था उसी विषयमे द्वेष, भय आदि होता है। तथा जिस आत्मामे पहले हर्ष हुआ था उसीमे द्वेष, भय आदि होता है। इसलिये ऐसा नही है कि कोई आत्मा नामका तत्त्व ही न हो, किन्तु सुख, दुखादि पर्यायोको अनुभव करने वाला आत्मा नामका तत्त्व प्रत्यक्षसिद्ध है और कथंचित् सत् है।

---

१. दर्शनस्पर्शनाभ्यामेकार्थग्रहणात्।

जिस प्रकार आत्म-तत्त्व कथचित् सत् है, उसीप्रकार अन्य अजीवादि तत्त्व भी कथञ्चित् सत् हैं। जीवादि तत्त्व सर्वथा सत् नही है। यदि जीव तत्त्व सर्वथा सत् हो, तो जिस प्रकार वह जीवत्वेन सत् है, उसी प्रकार अजीवत्वेन भी सत् होगा। इस प्रकार सब तत्त्वोमे शकर दोषका आना अनिवार्य है। यदि इस दोषका परिहार इष्ट है, तो जीवादि तत्त्वोको कथञ्चित् सत् मानना ही होगा। जितने भी जीवादि तत्त्व है वे सब सजातीय और विजातीय तत्त्वोसे व्यावृत्त हैं। इसलिए जगत् अन्योन्याभावरूप है। यदि एक पदार्थका दूसर पदार्थमे अभाव न हो तो सब पदार्थोमे एकत्वका प्रसग अनिवार्य है।

ऐसा मानना भी ठीक नही है कि जगत् सर्वथा उभयात्मक (सदसदात्मक) है। क्योकि सर्वथा सदसदात्मक माननेसे जिसरूपसे जगत् सत् है उसरूपसे असत् भी होगा और जिसरूपसे असत् है उसरूपसे सत् भी होगा। ऐसा माननेमे विरोध स्पष्ट है। अत. द्रव्यनय और पर्यायनयकी अपेक्षासे तत्त्व कथञ्चित् सदसदात्मक है। द्रव्यनयकी अपेक्षासे सब तत्त्व सत् हैं और पर्यायनयकी अपेक्षासे असत् हैं। भावाभावस्वभाव रहित जात्यन्तररूप वस्तुको मानना भी ठीक नही है। यदि वस्तु जात्यन्तररूप है तो भाव और अभावरूप विशेषोका ज्ञान नही हो सकेगा और ऐसा होनेसे वस्तुका अभाव हो जायगा। किन्तु हम देखते है कि विशेप प्रतिपत्तिके कारणभूत सत्त्व और असत्त्व दोनोका ज्ञान होता है, जैसा कि दधि, गुड, चातुर्जातक आदि द्रव्योके सयोगसे बनने वाले पानक (एक प्रकारका शर्बत) मे दधि, गुड आदि विशेषोका ज्ञान होता है। अत तत्त्व सर्वथा जात्यन्तरूप (विलक्षण) नही है। तथा सर्वथा उभयरूप भी नही है। सर्वथा उभयरूप माननेसे जात्यन्तरूपका ज्ञान नही होगा। लेकिन जात्यन्तरूपका भी ज्ञान देखा जाता है, जैसे दधि, गुड, आदिसे भिन्न पानकका ज्ञान होता है। इसलिए तत्त्व कथञ्चित् जात्यन्तरूप है और कथञ्चित् उभयात्मक है।

तत्त्वको सर्वथा अवाच्य मानना भी प्रमाणविरुद्ध है। यदि तत्त्व सत्, असत् आदि किसी भी रूपसे अभिलाप्य नहीं है, तो विधि, प्रतिपेध आदि सब प्रकारके व्यवहारका निषेध होनेके कारण जगत् मूक हो जायगा। जिस प्रकार गूँगा मनुष्य शब्दोका उच्चारण नही कर सकता है, इसलिए उसको सारा जगत् मूक प्रतीत होता है। उसी प्रकार सारा जगत् शब्दके द्वारा अवाच्य होनेसे मूक मनुष्यके समान होगा। अर्थात् तत्त्वको सर्वथा अवाच्य होनेसे ज्ञानके द्वारा उसका निश्चय नही हो सकेगा और जो तत्त्व

अनिश्चित है वह मूर्च्छित व्यक्तिके द्वारा गृहीत वस्तुके समान गृहीत होकरके भी अगृहीतके समान है। इसलिए तत्त्वको सर्वथा अवाच्य मानना ठीक नही है। अवाच्यकी तरह तत्त्व सर्वथा वाच्य भी नही है।

शब्दाद्वैतवादियोके मतानुसार तत्त्व सर्वथा वाच्य है। उनका कहना है कि—

लोकमे ऐसा कोई भी प्रत्यय नही है जो शब्दके विना होता हो, सम्पूर्ण पदार्थ शब्दमे प्रतिष्ठित एव अनुविद्ध है। ज्ञानमेसे यदि वचनरूपता निकल जावे तो ज्ञान अपना प्रकाश नही कर सकता है, क्योकि वचनरूपता ही अवमर्श करने वाली है[1]।

उक्त मत भी अविचारित ही है। तत्त्व यदि सर्वथा वाच्य है, तो चक्षुरादि इन्द्रियोसे होने वाले ज्ञानमे तथा शब्दजन्य ज्ञानमे कोई विशेषता ही नही रहेगी। जिस प्रकार शब्दजन्य ज्ञानका विषय वाच्य है, उसी प्रकार चक्षुरादि इन्द्रियजन्य ज्ञानका विषय भी वाच्य होनेसे दोनो ज्ञान समान हो जावेंगे। चक्षुरादि और शब्दादि सामग्रीके भेदसे ज्ञानोमे भेद मानना भी ठीक नही है। क्योकि तब दोनो प्रकारके ज्ञानो द्वारा वाच्य वस्तुकी प्रतिपत्ति समानरूपसे होगी।

इस प्रकार तत्त्व न तो सर्वथा अवाच्य है, और न सर्वथा वाच्य, किन्तु कथचित् अवाच्य है। कथचित् अवाच्य कहनेसे यह स्वय सिद्ध हो जाता है कि तत्त्व कथचित् वाच्य है। इसी प्रकार तत्त्व कथचित् सदवाच्य, असदवाच्य और सदसदवाच्य भी है। क्योकि सर्वथा सत् अथवा असत् तत्त्व अवाच्य नही हो सकता है। जो स्वद्रव्य आदिकी अपेक्षासे सत् और पर द्रव्य आदिकी अपेक्षासे असत् है, उसीमे अवाच्यत्व धर्म पाया जाता है। इस प्रकार सामान्यरूपसे सात भगोका निरूपण करके अग्रिम कारिका द्वारा प्रथम और द्वितीय भगोमे नययोगको दिखलाते हुए आचार्य कहते हैं—

सदेव सर्वं को नेच्छेत् स्वरूपादिचतुष्टयात् ।
असदेव विपर्यासान्न चेन्न व्यवतिष्ठते ॥१५॥

---

१. न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमादृते ।
अनुविद्धमिवाभाति सर्वं शब्दे प्रतिष्ठितम् ॥
वाग्रूपता चेदुत्क्रामेदवबोधस्य शाश्वती ।
न प्रकाश प्रकाशेत सा हि प्रत्यवमर्शिनी ॥

—वाक्यप० १।१२४-१२५

स्वरूपादि चतुष्टयकी अपेक्षासे सव पदार्थोको सत् कौन नही मानेगा और पररूपादि चतुष्टयकी अपेक्षासे सव पदार्थोको असत् कौन नही मानेगा।

प्रत्येक तत्त्व स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र, स्वकाल और स्वभावकी अपेक्षासे सत् है, और परद्रव्य, परक्षेत्र, परकाल और परभावकी अपेक्षासे असत् है। जितना भी चेतन या अचेतन तत्त्व है, वह सब स्वद्रव्य आदिकी अपेक्षासे सत् है, और पर द्रव्य आदिकी अपेक्षासे असत् है। चाहे कोई लौकिक हो या परीक्षक, स्याद्वादी हो या सर्वथैकान्तवादी, यदि उसका मस्तिष्क सुस्थ है, तो उसको ऐसा मानना ही पडेगा। जिस प्रकार तत्त्व स्वरूप आदिकी अपेक्षासे सत् है, उसी प्रकार पररूप आदिकी अपेक्षासे भी सत् हो, तो चेतन और अचेतनमे कोई भेद ही नही रहेगा। चेतन और अचेतनमे ही क्या, चेतन और अचेतन तत्त्वोमे भी परस्परमे कोई भेद नही रहेगा। और यदि तत्त्व परद्रव्य आदिकी अपेक्षाकी तरह स्व-द्रव्य आदिकी अपेक्षासे भी असत् हो, तो सब तत्त्व शून्य हो जाँयगे। वस्तु यदि स्वद्रव्यकी अपेक्षाकी तरह परद्रव्यकी अपेक्षासे भी सत् हो, तो द्रव्य-का कोई नियम नही रहेगा, घट पट हो जायगा और पट घट हो जायगा। और परद्रव्यकी तरह स्वद्रव्यकी अपेक्षासे भी वस्तु असत् हो, तो जगत्मे किसी तत्त्वका सद्भाव नही रहेगा। इसी प्रकार स्वक्षेत्रकी तरह परक्षेत्र-की अपेक्षासे भी वस्तु सत् हो तो किसीका कोई नियत क्षेत्र नही होगा, स्वकालकी अपेक्षाकी तरह परकालकी अपेक्षासे भी सत् हो तो किसीका कोई नियत काल नही होगा, और स्वभावकी तरह परभावकी अपेक्षासे भी सत् हो तो किसीका कोई नियत स्वभाव नही रहेगा। इसके विपरीत वस्तु यदि परक्षेत्रकी तरह स्वक्षेत्रकी अपेक्षासे भी असत् हो, तो वस्तु क्षेत्र रहित हो जायगी, परकालकी तरह स्वकालकी अपेक्षासे भी असत् हो, तो वस्तु कालरहित हो जायगी। तथा परभावकी तरह स्वभावकी अपेक्षासे भी असत् हो, तो वस्तु स्वभाव रहित हो जायगी। अत वस्तु न तो सर्वथा सत् है, और न सर्वथा असत्, किन्तु स्वद्रव्यादिकी अपेक्षासे सत् और परद्रव्यादिकी अपेक्षासे असत् है।

यहाँ यह शका की जा सकती है कि वस्तुमे स्वरूपसत्त्व और पर-रूपासत्त्व कोई पृथक्-पृथक् धर्म नही है, किन्तु स्वरूपसत्त्वका नाम ही पररूपासत्त्व है। अत स्वरूपसत्त्व और पररूपासत्त्वको पृथक्-पृथक् धर्म न होनेसे प्रथम और द्वितीय भग नही बन सकते है। उक्त शका निराधार है। स्वरूपादि चतुष्टय तथा पररूपादि चतुष्टयकी अपेक्षासे

वस्तुमें स्वरूपभेद हो जानेसे स्वरूपसत्त्व, और पररूपासत्त्वमे भी भेद होना स्वाभाविक है। यदि स्वरूपसत्त्व और पररूपासत्त्वमे भेद न हो, तो स्वरूपादि चतुष्टयकी तरह पररूपादि चतुष्टयकी अपेक्षासे भी वस्तु सत् होगी, और पररूपादि चतुष्टयकी तरह स्वरूपादि चतुष्टयकी अपेक्षासे भी असत् होगी। सर्वत्र अपेक्षाभेदसे धर्मभेद पाया जाता है। वेरकी अपेक्षासे बेल स्थूल है, और मातुलिङ्गकी अपेक्षासे सूक्ष्म है। वेलमे स्थूलत्त्व और सूक्ष्मत्त्व दोनोके सद्भावमे कोई वाधा भी नही आती है। ये दोनो धर्म एक भी नही हैं, किन्तु पृथक्-पृथक् हैं। इसी तरह स्वरूप-सत्त्व और पररूपासत्त्व भी दो पृथक्-पृथक् धर्म हैं, और उनके सम्वन्धसे प्रथम और द्वितीय दो पृथक्-पृथक् भग सिद्ध होते हैं।

पदार्थको कथचित् सदसदात्मक सिद्ध करनेमे अन्य युक्तियाँ भी दी जा सकती है। पदार्थ कथचित् सदसदात्मक है, क्योकि सव पदार्थ सब पदार्थोंके कार्यको नही कर सकते हैं। शीतसे रक्षा करना, शरीरका आच्छादन करना आदि पटका कार्य है, और कूपसे पानी निकालना, पानी भरना आदि घटका कार्य है। पटका जो कार्य है, उसको घट नही कर सकता है, क्योकि घट घटरूपसे सत् है, पटरूपसे नही। यदि घट पटरूपसे भी सत् होता, तो उसे पटका काम करना चाहिए था। यही बात सब पदार्थोंके विषयमे है। सब पदार्थ अपना-अपना कार्य करते है, दूसरोका नही। इससे सिद्ध होता है कि सव पदार्थ स्वरूपकी अपेक्षासे सत् है, और पररूपकी अपेक्षासे असत् है। यदि स्वरूपकी अपेक्षासे भी असत् होते तो, जिस प्रकार वे दूसरोका कार्य नही करते है, उसी प्रकार अपना भी कार्य नही करते। किन्तु देखा यही जाता है कि प्रत्येक पदार्थ अपना ही कार्य करता है, और कोई भी पदार्थ दूसरे पदार्थका कार्य कभी नही करता। इससे सिद्ध होता है कि पदार्थ कथचित् सत् और कथञ्चित् असत् है।

यह कहा जा सकता है कि एक ही वस्तुमे सत्त्व और असत्त्व मानना युक्ति विरुद्ध है, क्योकि परस्पर विरोधी धर्मोका एक ही वस्तुमे होना सभव नही है। उक्त कथन ठीक नही है। युक्तिपूर्वक विचार करनेपर प्रतीत होता है कि एक ही वस्तुमें सत्त्व और असत्त्वका सद्भाव युक्ति-विरुद्ध नही है, किन्तु प्रतीति सिद्ध है। विरोध तो तब होता, जब सत्त्व और असत्त्व दोनोका सद्भाव एक ही दृष्टिसे माना जाता। स्वरूपादि चतुष्टयकी अपेक्षासे वस्तु सत् है। और यदि वस्तु स्वरूपादि चतुष्टयकी

अपेक्षासे ही असत् होती तो विरोध स्पष्ट था। किन्तु जब भिन्न-भिन्न अपेक्षाओसे वस्तु सत् और असत् है, तो उसमे विरोधकी कोई बात ही नही है। इसीप्रकार एक वस्तुको विषय करनेवाले, एक ही आत्मामे रहनेवाले और भिन्न-भिन्न कारणोसे उत्पन्न होनेवाले शाब्दज्ञान और प्रत्यक्षज्ञानमे स्वभावभेद होने पर भी आत्मद्रव्यकी अपेक्षासे एकपना है, क्योकि दोनो ज्ञान आत्मासे अभिन्न है, आत्मासे उनको पृथक् नही किया जा सकता है। तात्पर्य यह है कि दोनो ज्ञान कथचित् भिन्न तथा कथचित् अभिन्न है। भिन्न तो इसलिये है कि भिन्न कारणोसे उनकी उत्पत्ति होती है, तथा स्पष्ट और अस्पष्ट प्रतिभास भेद भी पाया जाता है। और अभिन्न होनेका कारण यह है कि जिस आत्मामे वे उत्पन्न होते है, उससे पृथक् नही किये जा सकते। शाब्दज्ञान और प्रत्यक्षज्ञानकी उत्पत्तिका उपादान कारण आत्मा है तथा दोनोकी उत्पत्तिके निमित्तकारण क्रमश शब्द और इन्द्रियादि है।

बौद्धोके अनुसार न तो एकत्व है, और न आत्मा है। प्रत्येक पदार्थ क्षण क्षणमें नष्ट होता है, एक क्षणका दूसरे क्षणके साथ कोई सम्बन्ध नही है। यदि ऐसा है, तो कार्य और कारणमे उपादान और उपादेयभाव नही बन सकता है। घटरूप कार्यका मिट्टी उपादान कारण है। मिट्टी द्रव्यकी अपेक्षासे नित्य है। मिट्टी नित्य है, इसीलिए घटपर्यायरूपसे उसका परिणमन होता है। यदि उपादान कारण नितान्त क्षणिक होनेसे कार्यकाल तक स्थिर नही रहता है, और कार्योत्पत्तिके एक क्षण पूर्व ही नष्ट हो जाता है, तो जिस प्रकार दो घण्टा अथवा दो दिन पहले नष्ट हुआ कारण कार्योत्पत्तिमे निमित्त नही हो सकता है, उसी प्रकार एक क्षण पूर्व नष्ट हुआ कारण भी कार्योत्पत्तिमे निमित्त नही हो सकता है। अत· यह मानना आवश्यक है कि उपादान कारण कार्यकाल तक केवल जाता ही नही है, किन्तु कार्यरूपसे परिणत भी होता है। उपादान और उपादेयमे द्रव्यकी अपेक्षासे एकत्व है, और पर्यायकी अपेक्षासे नानात्व है। ऐसा नही कहा जा सकता है कि पूर्व और उत्तर स्वभाव अथवा पर्याये भिन्न-भिन्न हैं, एक नही हैं, पूर्व और उत्तर पर्यायोमे क्रम है, एकत्व नही है। यथार्थमे पूर्व और उत्तर पर्यायोमे क्रमकल्पनाका कारण प्रतिभासविशेप है। एक पर्यायसे दूसरी पर्यायमे भिन्न प्रतिभास पाया जाता है, इसलिए उनमे एकत्व नही है। लेकिन सम्यग्रीतिसे विचार करने पर यह भी अनुभवमे आता है कि नाना पर्यायोमे सर्वथा प्रतिभास विशेष ही नही पाया जाता है, किन्तु कथचित् प्रतिभास सामान्य भी पाया जाता है। इसलिए

प्रतिभास सामान्यकी अपेक्षासे नाना पर्यायोंमे, उपादान और उपादेयमे तथा गुण-गुणी आदिमे कथञ्चित् एकत्व भी है। प्रत्येक तत्त्वकी व्यवस्था प्रतिभास या अनुभवके अनुसार होती है। अत अपेक्षाभेदसे एक ही वस्तुमे सत्त्व और असत्त्वका सद्भाव माननेमे किसी भी प्रकारका विरोध नही आता है। सत्त्व और असत्त्वमे शीत और उष्ण स्पर्शके समान सहानवस्थानलक्षण विरोध सभव नही है। क्योकि एक ही वस्तुमे दोनोका एक साथ सद्भाव देखा जाता है। परस्परपरिहारस्थितिलक्षण विरोध भी नही हो सकता है। क्योकि यह विरोध उन्ही दो पदार्थोमे पाया जाता है, जो एक ही स्थानमे सभव है। जैसे एक आम्रफलमे रूप और रसमे परस्परपरिहार-स्थितिलक्षण विरोध है। असभव दो पदार्थोमे यह विरोध नही पाया जाता है, जैसे पुद्गलमे ज्ञान और दर्शनका विरोध कभी नही हो सकता। एक सभव हो और दूसरा असम्भव हो, तो ऐसे पदार्थोमे भी यह विरोध सम्भव नही है। जैसे पुद्गलमे रूप और ज्ञानका विरोध सम्भव नही है। तात्पर्य यह है कि परस्पर परिहारस्थितिलक्षण विरोध सम्भव पदार्थोमे ही होता है। यदि कोई कहता है कि सत्त्व और असत्त्वमे परस्परपरिहारस्थितिलक्षण विरोध है, तो उसके कहनेसे ही दोनोका एक ही स्थानमे सद्भाव सिद्ध होता है। वध्यघातकलक्षण विरोध भी एक बलवान् तथा दूसरे अबलवान् पदार्थोमे पाया जाता है, जैसे सर्प और नकुलमें। सत्त्व और असत्त्व दोनोको समान बलवाला होनेसे उनमे यह विरोध भी सम्भव नही है। अत यह निर्विवाद सिद्ध है कि सत्त्व और असत्त्व दोनोमे किसी प्रकारका विरोध नही है। और प्रत्येक पदार्थ द्रव्यकी अपेक्षासे एक, क्रमरहित, अन्वयरूप, सामान्यात्मक, सत्स्वरूप और स्थितिरूप है। तथा पर्यायकी अपेक्षासे अनेक, क्रमिक, व्यतिरेकरूप, विशेषात्मक, असत्स्वरूप और उत्पत्ति-विनाशरूप है। आत्मद्रव्य निश्चयनयसे स्वप्रदेशव्यापी है, व्यवहारनयसे स्वशरीरव्यापी है, और कालकी अपेक्षासे त्रिकालगोचर है। आत्मा चैतन्यकी अपेक्षासे एक होकर भी सुखादिके भेदसे अनेकरूप है, तथा सजातीय और विजातीय पदार्थोसे अत्यन्त भिन्न है। चाहे चेतन तत्त्व हो या अचेतन, प्रत्येक तत्त्व सत्-असत्, सामान्य-विशेष आदिरूपसे अनेकान्तात्मक है, और इस प्रकारके तत्त्वका प्रत्यक्ष तथा परोक्ष ज्ञान होता है। प्रत्येक तत्त्वके विषयमे यही व्यवस्था है। ऐसा न माननेसे किसी भी तत्त्वकी व्यवस्था नही बन सकती है।

इस प्रकार प्रथम और द्वितीय भङ्गको बतलाकर अन्य भङ्गोका

निर्देश करते हुए आचार्य कहते है—

क्रमार्पितद्वयाद् द्वैतं सहावाच्यमशक्तितः ।
अवक्तव्योत्तराः शेषास्त्रयो भङ्गाः स्वहेतुतः ।।१६।।

दोनो धर्मोकी क्रमसे विवक्षा होनेसे वस्तु उभयात्मक है और युगपत् विवक्षा होनेसे कथनकी असामर्थ्यके कारण अवाच्य है। इसी प्रकार 'स्यादस्ति अवक्तव्य' आदि तीन भग भी अपने अपने कारणोके अनुसार बन जाते है।

प्रत्येक वस्तुमे अनन्त धर्म पाये जाते है। उन धर्मोमेसे जिस धर्मका प्रतिपादन किया जाता है वह धर्म अर्पित या मुख्य कहा जाता है। उसको छोडकर अन्य शेष धर्म अनर्पित या गौण हो जाते है। जब कमसे स्वरूपादिचतुष्टयकी अपेक्षासे सत् तथा पररूपादिचतुष्टयकी अपेक्षासे असत् अर्पित्त होते है उस समय वस्तु कथंचिदुभय (सदसदात्मक) होती है। और जब कोई व्यक्ति स्वरूपादिचतुष्टय तथा पररूपादि चतुष्टयके द्वारा वस्तुके सत्त्वादि धर्मोका एक साथ प्रतिपादन करना चाहता है, तो ऐसा कोई भी शब्द नही मिलता है जो एक ही समयमे दोनो धर्मोका प्रतिपादन कर सके। ऐसी स्थितिमे वस्तुको अवाच्य मानना पडता है। इसी प्रकार स्वरूपादिचतुष्टयकी अपेक्षाके साथ ही स्वरूपादिचतुष्टय तथा पररूपादि चतुष्टयकी युगपत् अपेक्षा होनेसे 'स्यादस्ति अवक्तव्य' भग, पररूपादिचतुष्टयकी अपेक्षाके साथ ही स्वरूपादि चतुष्टय तथा पररूपादिचतुष्टयकी युगपत् अपेक्षा होनेसे 'स्यान्नास्ति अवक्तव्य' भग और क्रमश स्वरूपादिचतुष्टय तथा पररूपादिचतुष्टयकी अपेक्षाके साथ ही युगपत् स्वरूपादिचतुष्टय और पररूपादि चतुष्टयकी अपेक्षा होनेसे 'स्यादस्तिनास्ति अवक्तव्य' भग सिद्ध होते है।

पहले यह बतलाया जा चुका है कि वस्तु स्वरूपादिकी अपेक्षासे सत् है तथा पररूपादिकी अपेक्षासे असत् है। वस्तुके विपयमे इसी प्रकारका दर्शन होता है, और दर्शनके अनुसार ही प्रत्येक वस्तुकी व्यवस्था होती है। वस्तु पररूपादिचतुष्टयकी अपेक्षासे सत् तथा स्वरूपादिचतुष्टयकी अपेक्षासे असत् कभी नही हो सकती है। वस्तुकी ऐसी प्रतीति या दर्शन भी कभी नही होता है। तात्पर्य यह है कि जिस वस्तुका जैसा दर्शन हो उसको उसी रूपमे मानना चाहिए।

बौद्ध मानते है कि जो ज्ञान वस्तुसे उत्पन्न हो, वस्तुके आकार हो

और उसका व्यवसाय करे वह ज्ञान प्रमाण है। ऐसा मानकर भी उनको यह मानना ही पड़ता है, कि जो ज्ञान अपने विषयकी उपलब्धि करता है, वह ज्ञान प्रमाण है। बुद्धिमें ऐसी योग्यता भी मानना ही पडेगी जिसके कारण वह पदार्थके आकारको धारण करती है। फिर उसी योग्यताके द्वारा नियमसे उस अर्थकी उपलब्धि माननेमें कौन सी हानि है। पदार्थजन्य, पदार्थाकार और पदार्थका व्यवसाय करनेवाला ज्ञान भी अप्रमाण देखा जाता है, जैसे कामला रोगवाले व्यक्तिको शुक्ल शंखमें पीताकार ज्ञान। अतः ज्ञानकी प्रमाणताका नियामक तदुत्पत्ति आदि नहीं है, किन्तु अपने विषयकी सम्यक् प्रतीति ही ज्ञानकी प्रमाणताका नियामक है। जो व्यक्ति यथार्थ प्रतीतिको प्रमाण नहीं मानता है, वह न तो स्वपक्षकी सिद्धि ही कर सकता है, और न पर-पक्षमे दूषण ही दे सकता है। जो प्रमाणको ही नही मानता है, वह स्वतमसिद्ध पदार्थका ज्ञान नहीं कर सकता है, दूसरोंके लिए उसका प्रतिपादन नही कर सकता है, और दूसरे मतका खण्डन भी नहीं कर सकता है। इसलिए प्रमाणको मानना अत्यन्त आवश्यक है। स्व-विपयकी उपलब्धि करनेवाला प्रमाण इस बातकी सिद्धि करता है, कि पदार्थ स्वरूपादिकी अपेक्षासे भावरूप है, तथा पररूपादिकी अपेक्षा-से अभावरूप है। जो व्यक्ति स्वविपयकी उपलब्धि करनेवाले प्रमाण-को नही मानता है, वह न किसी विपयमे प्रवृत्ति कर सकता है, और न निवृत्ति। जैसे कि वह दूसरेके ज्ञानमे किसी विपयमे प्रवृत्ति-निवृत्ति नही कर सकता है। प्रमाण अपने अर्थकी उपलब्धि करता है, और दूसरेके अर्थकी उपलब्धि नही करता है। इसलिए प्रमाण भी कथचित् सद-सदात्मक है। इस प्रकार जितने भी पदार्थ हैं, वे सब क्रमसे उभय (सत्त्व और असत्त्व) धर्मोकी प्रधानता होनेसे उभयात्मक है।

यहाँ यह प्रश्न हो सकता है कि जब वस्तु उभयात्मक है, तो अवाच्य होना कैसे सभव है। इस प्रश्नका उत्तर इस प्रकार है। वस्तु अवक्तव्य उस समय होती है, जब कोई व्यक्ति वस्तुके उभय धर्मोको एक समयमे एक ही शब्दके द्वारा प्रधानरूपसे कहना चाहता है। शब्दमे वाचक शक्ति है, उसका ऐसा स्वभाव है कि एक समयमे एक शब्दके द्वारा एक ही धर्म-का कथन किया जा सकता है। एक समयमे एक शब्दके द्वारा दो धर्मो-का कथन किसी भी प्रकार सभव नही है। जब कोई एक समयमे एक शब्दके द्वारा वस्तुके दो धर्मोको कहना चाहता है, तो उसको ऐसे शब्द-के अभावमे उस समय चुप ही रहना पड़ेगा। अतः यह सिद्ध होता है,

कि वस्तु कथंचित् अवाच्य है। सत् आदि जितने भी पद है, वे सब एक ही अर्थको विषय करते है। 'सत्' पद सत्को ही विषय करता है असत्को नही, और 'असत्' पद असत्को ही विषय करता है, सत्को नही। ऐसा कोई एक पद नही है, जो सत् और असत् दोनोका कथन कर सके। प्रत्येक शब्द, पद तथा वाक्य एक ही अर्थका प्रतिपादन करते हैं। जहाँ 'गो' आदि शब्द अनेक अर्थोका प्रतिपादन करते है, वहाँ अर्थभेदकी अपेक्षासे कथंचित् शब्दभेद भी मानना होगा। इस प्रकार यह निश्चित है कि कोई भी शब्द सत् और असत् इन दो धर्मोका एक समयमे प्रतिपादन नही कर सकता है। ऐसी स्थितिमे वस्तुको अवाच्य माननेके अतिरिक्त और कोई उपाय नही है। पहिले स्वरूपादि चतुष्टयकी अपेक्षा हो, तदनन्तर स्वरूपादि चतुष्टय तथा पररूपादि चतुष्टयकी युगपत् अपेक्षा हो, तो वस्तु कथंचित् सदवक्तव्य होती है। पहले पररूपादि चतुष्टयकी अपेक्षा हो, तदनन्तर स्वरूपादिचतुष्टय तथा पररूपादि चतुष्टयकी युगपत् अपेक्षा हो तो वस्तु कथंचित् असदवक्तव्य कही जाती है। पहले स्वरूपादि चतुष्टय और पररूपादि चतुष्टयकी क्रमसे अपेक्षा हो, तदनन्तर स्वरूपादिचतुप्तुटय तथा पररूपादि चतुष्टयकी युगपत् विवक्षा हो, तो वस्तु कथंचित् सदसदवक्तव्य मानी जाती है।

अकलङ्क देवका ऐसा अभिप्राय है कि वस्तु परमतकी अपेक्षासे सदवक्तव्त, असदवक्तव्य और सदसदवक्तव्य है। ब्रह्माद्वैतवादियोके अनुसार सन्मात्र तत्त्व है। बौद्ध मानते है कि स्वलक्षणमात्र तत्त्व है। विशेषके अतिरिक्त सामान्य तत्त्वका सद्भाव नही है। नैयायिक-वैशेषिकोंके अनुसार तत्त्व पृथक्-पृथक् रूपसे सामान्य और विशेषरूप है। अकलङ्क देवकी दृष्टिमे अद्वैतमतके अनुसार तत्त्व सदवक्तव्य है। बौद्धमतके अनुसार असदवक्तव्य है, और न्याय-वैशेपिक मतके अनुसार सदसदवक्तव्य है।

यदि विशेषनिरपेक्ष सामान्यमात्र तत्त्व है, तो ऐसे तत्त्वका प्रतिपादन अशक्य होनेसे उक्त तत्त्व सदववतव्य सिद्ध होता है। अर्थात् वेदान्तमतानुसार तत्त्व सत् होकर भी अवक्तव्य है। जो तत्त्व सर्वथा सन्मात्र है, वह किसी भी शब्दका वाच्य नही हो सकता है। और ऐसे तत्त्वके द्वारा अर्थक्रिया भी नही हो सकती है। मनुष्य व्यक्तिके अभावमे केवल मनुष्यत्वमात्र कोई कार्य नही कर सकता है। गौ व्यक्तिके विना

गोत्वमात्रसे दुग्धका दोहन नही हो सकता है। केवल सामान्य अपने विषयका ज्ञान करानेमे भी असमर्थ है। जो सामान्य सर्वथा नित्य है, वह न तो क्रमसे ही अर्थक्रिया कर सकता है, और न युगपत्। ऐसा कहना ठीक नही है कि सामान्य साक्षात् अर्थक्रिया नही करता है, किन्तु परम्परासे अर्थक्रिया करता है। ऐसा कहना तब ठीक हो सकता है, जब विशेषके साथ सामान्यका कोई सम्बन्ध हो। परन्तु विशेषके साथ सामान्य का न तो सयोग सम्बन्ध है, और न समवाय। फिर सामान्य परम्परासे कार्य कैसे कर सकता है। सर्वथा नित्य, सर्वगत, अमूर्त और एकरूप सामान्यकी उपलब्धि न होनेसे उसमे सकेत भी सभव नही है। और जिस अर्थमे सकेत नही होता है, वह शब्दका वाच्य भी कैसे हो सकता है। इस प्रकार सामान्यमात्र तत्त्व ब्रह्माद्वैतवादियोके अनुसार सत् होकर भी अवाच्य है।

बौद्ध केवल विशेष तत्त्वका सद्भाव मानते है, सामान्यका नही। उनकी दृष्टिमे सामान्यकी कोई सत्ता नही है, सामान्य अभावरूप है, अभावरूप सामान्यको अन्यापोह कहते हैं। और अन्यापोहको शब्दका वाच्य मानते हैं। किन्तु जब अन्यापोह सर्वथा असत् है, तो वह शब्दका वाच्य भी नही हो सकता है। बौद्धोके अनुसार शब्द वस्तुके वाचक नही हैं, और न वस्तु शब्दका वाच्य है। शब्दोके द्वारा अन्यव्यावृत्तिका कथन होता है। गो शब्द गायको नही कहता है, किन्तु अगोव्यावृत्तिको कहता है। गौको छोडकर हाथी, घोडा आदि समस्त पदार्थ अगौ हैं। यह हाथी नही है, घोडा नही है, इत्यादि रूपसे अन्य पदार्थोकी व्यावृत्ति हो जाने पर गौकी प्रतीति होती है। किन्तु हम देखते है कि गो शब्दको सुनकर साक्षात् गायका ज्ञान होता है, अन्यव्यावृत्ति का नही। जिस शब्दको सुनकर जिस अर्थमे प्रतीति, प्रवृत्ति और प्राप्ति हो, वही शब्दका वाच्य होता है। गो शब्दको सुनकर गायमे ही प्रतीति आदि होते है, अत गायको ही गो शब्दका वाच्य मानना ठीक है, अगोव्यावृत्ति को नही। अन्यापोहमे सकेत भी सभव नही है, क्योंकि न तो उसका कोई स्वभाव है, और न वह कोई अर्थक्रिया करता है। इसलिए यह सुनिश्चित है कि बौद्धोके द्वारा माना गया असत् सामान्य शब्दोका वाच्य नही हो सकता है। बौद्ध स्वलक्षणका सद्भाव मानते हैं, किन्तु स्वय उनके अनुसार स्वलक्षण शब्दका वाच्य नही है। क्योकि शब्द तथा विकल्पका स्वलक्षणके साथ कोई सम्बन्ध नही हैं। इस दृष्टिसे बौद्धमतके अनुसार सामान्यकी अपेक्षासे

तत्त्व असदवक्तव्य है, विशेषकी अपेक्षासे सदवक्तव्य है, और दोनोकी अपेक्षासे सदसदवक्तव्य है।

नैयायिक-वैशेषिक मानते है कि सामान्य और विशेष पृथक्-पृथक् स्वतंत्र पदार्थ है। सामान्य विशेष निरपेक्ष है, और विशेष सामान्यनिरपेक्ष हैं। उनके अनुसार सामान्य और विशेष सत् हैं। परन्तु जब सामान्य और विशेष पृथक् पृथक् हैं, तो वे किसी भी प्रकार सत् नही हो सकते है। कहा भी है—

निर्विशेषं हि सामान्यं भवेच्छशविषाणवत्।

अर्थात् विशेष रहित सामान्य खरगोशके सीगके समान असत् होता है, और सामान्य रहित विशेष भी ऐसा ही होता है। परस्पर निरपेक्ष होनेसे असत् सामान्य और विशेष शब्दके वाच्य कैसे हो सकते है। इस दृष्टिसे नैयायिक-वैशेषिको के अनुसार तत्त्व सदसदवक्तव्य है। इस प्रकार अकलङ्क देवके अभिप्रायसे अन्तके तीन भग परमतकी अपेक्षासे सिद्ध होते हैं।

ब्रह्माद्वैतवादियोका कहना है कि तत्त्व अस्तित्वरूप ही है, नास्तित्वरूप तो पर वस्तुके आश्रित है, वह वस्तुका स्वरूप कैसे हो सकता है। उत्तरमे आचार्य कहते है—

अस्तित्वं प्रतिषेध्येनाविनाभाव्येकधर्मिणि।
विशेषणत्वात् साधर्म्यं यथा भेदविवक्षया ॥१७॥

विशेषण होनेसे अस्तित्व एक ही वस्तुमे प्रतिषेध्य (नास्तित्व) का अविनाभावी है, जैसे हेतुमे विशेषण होनेसे साधर्म्य वैधर्म्यका अविनाभावी होता है।

अस्तित्व और नास्तित्व ये परस्परमे अविनाभावी धर्म है। अस्तित्वके विना नास्तित्व नही हो सकता है, और नास्तित्वके विना अस्तित्व नही होता है। अविनाभाव एक सम्बन्धका नाम है। यह उन दो पदार्थोमे होता है, जिनमेसे एक पदार्थके विना दूसरा कभी नही हो सकता है। धूम और वह्निमे अविनाभाव सम्बन्ध है। वह्निके होने पर ही धूम होता है, और वह्निके अभावमे धूम कभी नही होता है। धूमका वह्निके साथ अविनाभाव है, वह्निका धूमके साथ नही। क्योकि वह्नि विना धूमके भी पायी जाती है। ऐसा नही है कि धूमके होने पर ही वह्नि हो और धूमके अभावमे वह्नि न हो। किन्तु अस्तित्व और नास्तित्वमे उभयतः अविनाभाव है। अस्तित्वके विना नास्तित्व नही हो

सकता है, और नास्तित्वके विना अस्तित्व नही हो सकता है। इन दोनो धर्मोका अधिकरण एक ही वस्तु होती है। एक वस्तुमे अस्तित्व हो और दूसरी वस्तुमे नास्तित्व हो, ऐसा मानना प्रतीति विरुद्ध है। अस्तित्व और नास्तित्व ये एक ही वस्तुके विशेषण हैं। अस्तित्व जिस वस्तुका विशेषण होता है, नास्तित्व भी उसी वस्तुका विशेषण होता है।

हेतुका साध्यके साथ अन्वय और व्यतिरेक पाया जाता है। अन्वयको साधर्म्य तथा व्यतिरेकको वैधर्म्य कहते हैं। हेतुके होने पर साध्यका होना अन्वय है और साध्यके अभावमे हेतुका नही होना व्यतिरेक है। 'पर्वतमे वह्नि है, धूम होनेसे'। यहाँ धूम हेतु है, और वह्नि साध्य है। जहाँ जहाँ धूम होता है, वहाँ वहाँ वह्नि होती है, और जहाँ वह्नि नही होती है, वहाँ धूम नही होता है। इस प्रकार धूम और वह्निमे साधर्म्य और वैधर्म्य दिखलाया जाता है। साधर्म्य और वैधर्म्य दोनो हेतुके विशेषण है, तथा परस्परमे एक दूसरेके सापेक्ष हैं। साधर्म्य वैधर्म्यकी अपेक्षा रखता है और वैधर्म्य साधर्म्यकी। जिस हेतुमे साधर्म्य होगा उसमे वैधर्म्य भी अवश्य होगा, और जिसमे वैधर्म्य होगा उसमे साधर्म्य भी अवश्य होगा।

यहाँ यह शकाकी जा सकती है कि कुछ हेतु केवलान्वयी होते हैं, और कुछ हेतु केवलव्यतिरेकी। जो हेतु केवलान्वयी हैं, उनमे केवल अन्वय ही पाया जाता है, व्यतिरेक नही। और जो हेतु केवलव्यतिरेकी है, उनमे केवल व्यतिरेक ही पाया जाता है, अन्वय नही। अतः यह कैसे माना जा सकता है कि अन्वय और व्यतिरेक परस्पर सापेक्ष है।

उक्त शका कथचित् ठीक हो सकती है। यह ठीक है कि कुछ हेतुओंको केवलान्वयी तथा कुछ हेतुओको केवलव्यतिरेकी कहा जाता है। किन्तु सूक्ष्मरीतिसे विचार करने पर यह सिद्ध होता है कि जिन हेतुओको केवलान्वयी कहा जाता है, वे हेतु भी कथचित् व्यतिरेकी है, और जिन हेतुओको केवलव्यतिरेकी कहा जाता है, वे भी कथचित् अन्वयी हैं। यथा—'सर्वमनित्य प्रमेयत्वात्, सब पदार्थ अनित्य हैं, प्रमेय होनेसे।' इस अनुमानमे प्रमेयत्व हेतुको केवलान्वयी कहा गया है। जो प्रमेय (ज्ञानका विषय) होता है, वह अनित्य होता है, जैसे घट। इस प्रकार प्रमेयत्व हेतुका अन्वय तो मिल जाता है, किन्तु जो अनित्य नही होता है, वह प्रमेय नही होता है, ऐसा व्यतिरेक न मिलनेसे यह हेतु केवलान्वयी है। परन्तु प्रमेयत्व हेतु व्यतिरेकी भी है। प्रमेयत्व वस्तुका धर्म है, वह अवस्तुमे नही पाया जाता है। जो अनित्य नही होता

है, वह प्रमेय नही होता है, जैसे गगन कुसुम। यहाँ गगन कुसुमसे साध्य-साधन दोनोका व्यतिरेक होनेसे प्रमेयत्व हेतु व्यतिरेकी भी है।

गगनकुसुममें भी जो लोग प्रमेयत्वका व्यवहार करना चाहते है उनके यहाँ प्रमेय और प्रमेयाभावकी कोई व्यवस्था नही हो सकती है। प्रमेया-भावको भी प्रमेय होनेसे प्रमेय क्या है, और प्रमेयाभाव क्या है, इसका कोई नियामक ही नहीं रहेगा। 'खपुष्पमप्रमेयम्' 'गगनकुसुम अप्रमेय है' ऐसा कहने पर भी गगनकुसुम प्रमेय नही होता है। जिस प्रकार बौद्धोके अनुसार प्रत्यक्षको कल्पनापोढ कहने पर भी वह कल्पनापोढ शब्दके द्वारा कल्पना सहित नही होता है। तथा स्वलक्षणको अनिर्देश्य कहने पर भी वह अनिर्देश्य शब्दके द्वारा निर्देश्य नही होता है। उसी प्रकार 'गगनकुसुम अप्रमेय है' ऐसा कहने पर वह अप्रमेय शब्दके द्वारा भी प्रमेय नही होता है। गगनकुसुम प्रमेय तब हो सकता है जब वह प्रत्यक्ष या अनुमान प्रमाणका विषय हो। गगनकुसुम प्रत्यक्षका विषय नही होता है, क्योकि गगनकुसुमसे प्रत्यक्षकी उत्पत्ति नही होती है, और न प्रत्यक्षमे गगनकुसुमका आकार आता है। गगनकुसुमका न तो कोई स्वभाव है, और न कोई कार्य भी है। अत स्वभाव तथा कार्य हेतुके अभावमे अनुमान प्रमाणकी उत्पत्ति भी कैसे हो सकती है, जिससे वह अनुमान प्रमाणका विषय हो सके। फिर भी यदि गगनकुसुम प्रमेय है तो उसे प्रत्यक्ष और अनुमानसे अतिरिक्त किसी तीसरे प्रमाण-का प्रमेय मानना होगा। किन्तु तृतीय प्रमाण बौद्धोको इष्ट नही है। ऐसा मानना भी ठीक नही है कि गगनको छोड़कर अन्य कोई गगन-कुसुमका अभाव नही है, किन्तु गगनका नाम ही गगनकुसुमका अभाव है। क्योकि भाव और अभाव सर्वथा एक नही हो सकते है। एक ही पदार्थको भावरूप तथा अभावरूप माननेमे तो कोई विरोध नही है, परन्तु वह पदार्थ जिस रूपसे भावरूप है, उसी रूपसे अभावरूप भी है, ऐसा माननेमे विरोध आता है। गगन और गगनकुसुमका अभाव ये सर्वथा एक नही हो सकते हैं। आकाशमे आकाशका व्यवहार और आकाश पुष्पके अभावका व्यवहार स्वभावभेदके विना नही हो सकता है। आकाश अपने स्वरूपकी अपेक्षासे है और आकाशकुसुम आदि पररूपकी अपेक्षासे नही है।

इस प्रकार जितने पर पदार्थ है, उनकी अपेक्षासे वस्तुमे उतने ही स्वभावभेद होते है। घट पटकी अपेक्षासे नही है, यह घटका एक

भिन्न स्वभाव है। घट पुस्तककी अपेक्षासे नही है, यह भी घटका एक भिन्न स्वभाव है। इस दृष्टिसे घटमें पर पदार्थोंकी अपेक्षासे अनन्त स्वभावभेद होते हैं। यदि पर पदार्थके निमित्तसे स्वभावभेद न माने जावे तो घट पट नही है, पुस्तक नही है, इत्यादि रूपसे घटमें जो शब्द-व्यवहार देखा जाता है उसका अभाव हो जायगा। घटमे वैसा सकेत भी नही हो सकेगा। अतः यह सुनिश्चित्त है कि दूसरे पदार्थोंके निमित्तिसे पदार्थमे स्वभावभेद होता है। गगन और गगनकुसुमका अभाव एक ही वस्तु नही है। यदि दूसरे पदार्थोंके निमित्तसे वस्तुमे स्वभावभेद न हो, तो बौद्धोका यह कहना कैसे ठीक हो सकता है, कि नित्य पदार्थ क्रमवर्ती सहकारी कारणोकी सहायतासे कार्य नही कर सकता है, क्योकि नित्य एक स्वभाववाला है, और नाना सहकारी कारणोकी सहायतासे कार्य करनेमे उसके नाना स्वभाव हो जावेंगे। बौद्ध यदि पर पदार्थके निमित्तसे वस्तुमे स्वभावभेद नही मानेंगे तो नित्य पदार्थमे भी क्रमवर्ती सहकारी कारणोंके द्वारा कोई स्वभावभेद नही होगा, और नित्य पदार्थ एक स्वभावको धारण करते हुए भी क्रमवर्ती सहकारी कारणोकी सहायतासे कार्य कर सकेगा। इसलिए जब बौद्ध यह मानते है कि अन्य पदार्थ किसी वस्तुके स्वभावके भेदक होते है, तब स्वलक्षण और अन्यापोह ये एक कैसे हो सकते है। स्वलक्षण भिन्न है, और अन्यापोह भिन्न है। गगन पृथक् है, और गगमकुसुमका अभाव पृथक् है। गगन और गगनसुमनका अभाव एक ही वस्तु है, ऐसा किसी भी प्रकार सम्भव नही है। जितने भी पदार्थ है, वे सब अस्तित्व और नास्तित्वसे सम्बद्ध हैं। पदार्थोंमें जो विधि और निषेधका व्यवहार होता है, वह काल्पनिक नही है किन्तु पारमार्थिक है।

बौद्ध मानते हैं, कि तत्त्व (स्वलक्षण) अवाच्य है। और उसमे विधि-निषेध व्यवहार संवृति (कल्पना)से होते है। उक्त कथन सर्वथा असंभव है। यदि वास्तवमे पदार्थ अस्तित्व, नास्तित्व आदिरूपसे अनेक स्वभाववाला न हो, तो इसका अर्थ यह होगा कि पदार्थमे अनेकरूपोकी उपलब्धि असंभव है और वह सवृत्तिसे होती है। किन्तु ऐसा मानना नव उचित हो सकता है, जब एकरूप पदार्थकी उपलब्धि होती हो। यह कहना भी ठीक नही है कि अनेक स्वभावोकी उपलब्धि अनादि-कालीन अविद्याके उदयसे होती है। क्योकि निर्बाधि और अनुभव सिद्ध विषयकी उपलब्धिको अविद्याके द्वारा माननेसे ससारमे किसी तत्त्वकी व्यवस्था ही नही हो मकेगी। यदि पदार्थमे अनेकत्वकी प्रतोति सवृतिके

कारण होती है, तो सवृतिमे भी जो विशेपण, विशेष्य आदि रूपसे अनेकत्वकी प्रतीति होती है वह किस कारणसे होती है। अनेक आकारात्मक सवृत्ति ही स्वय इस बातको सिद्ध करती है कि पदार्थ अनेकान्तात्मक हैं। यह कैसे कहा जा सकता है कि सवृति तो अनेकान्तात्मक है, परन्तु पदार्थ अनेकान्तात्मक नही हैं। पदार्थोंको अनेकान्तात्मक सिद्ध होनेसे यह बात निश्चित हो जाती है कि गगन और गगनकुसुमका अभाव ये दोनो एक ही वस्तु नही हैं, किन्तु भिन्न-भिन्न है।

इस प्रकार गगनकुसुममे अनित्यत्व और प्रमेयत्व दोनोका अभाव होनेसे दोनोका व्यतिरेक पाया जाता हैं। अत प्रमेयत्व हेतु केवल अन्वयी ही नही है किन्तु व्यतिरेकी भी हैं। इससे यह सिद्ध होता है कि प्रत्येक हेतुमे परस्परमे अविनाभावी साधर्म्य और वैधर्म्य दोनो धर्म पाये जाते हैं। जिस प्रकार हेतुमे साधर्म्य वैधर्म्यका अविनाभावी है, उसी प्रकार वस्तुमे अस्तित्व नास्तित्वका अविनाभावी है। एक पदार्थकी दूसरे पदार्थसे जो व्यावृत्ति है, वह न तो सर्वथा भावात्मक है और न सर्वथा नि स्वभाव या मिथ्या है। बौद्ध मानते हैं कि अन्यव्यावृत्ति वस्तुका स्वभाव नही है। यदि ऐसा है तो वस्तु केवल एकरूप होगी और अन्य वस्तुओसे उसमे कुछ भी भेद सिद्ध न होगा। अत· अस्तित्वकी तरह अन्यव्यावृत्ति (नास्तित्व) भी वस्तुका स्वभाव है। वस्तुमें जो विशेपण होता है वह प्रतिषेध्यसे अविनाभावी होता है। अत: वस्तुमे अस्तित्व विशेषण अपने प्रतिषेध्य नास्तित्वका अविनाभावी है, जैसे कि हेतुमे साधर्म्य वैधर्म्यका अविनाभावी है। इस प्रकार यह सिद्ध हुआ कि अस्तित्वकी तरह नास्तित्व भी वस्तुका स्वरूप है।

यहाँ कोई कहता है—यह ठीक है कि अस्तित्व नास्तित्वका अविनाभावी है। किन्तु नास्तित्व अस्तित्वका अविनाभावी कैसे हो सकता है। आकाशपुष्पमे किसी भी प्रकार अस्तित्व सभव नही है। इसके उत्तरमे आचार्य कहते हैं—

नास्तित्व प्रतिपेध्येनाविनाभाव्येकधर्मिणि ।
विशेपणत्वाद्वैधर्म्यं यथाऽभेदविवक्षया ॥१८॥

एक ही वस्तुमे विशेषण होनेसे नास्तित्व अपने प्रतिषेध्य अस्तित्वका अविनाभावी है। जैसे हेतुमे वैधर्म्य साधर्म्यका अविनाभावी होता है।

पहले बतलाया जा चुका है कि अस्तित्व और नास्तित्व ये परस्पर-

मे अविनाभावी धर्म है। जिस प्रकार नास्तित्वके विना अस्तित्व नही हो सकता है, उसी प्रकार अस्तित्वके विना नास्तित्व भी नही हो सकता है। हेतुमे वैधर्म्यका सद्भाव साधर्म्यकी अपेक्षासे ही होता है। शब्द अनित्य है, क्योकि वह कृतक है। जो अनित्य नही होता है, वह कृतक भी नही होता है, जैसे आकाश, यह हेतु का वैधर्म्य है। जो कृतक होता है वह अनित्य होता है, जैसे घट। यह हेतुका साधर्म्य है। हेतु मे जो वैधर्म्य पाया जाता है वह साधर्म्यके विना नही हो सकता है। हेतुमे अन्वय और व्यतिरेकका कथन साधर्म्य और वैधर्म्य धर्मोकी अपेक्षासे होता है। यदि अन्वय और व्यतिरेकका कथन वास्तविक धर्मोके आधार-से न हो तो विपरीतरूपसे भी अन्वय और व्यतिरेक दिखाये जा सकते है। जो कृतक होता है, वह अनित्य होता है, जैसे आकाश, और जो अनित्य नही होता है, वह कृतक नही है, जैसे घट। इस प्रकार पार-मार्थिक धर्मोके अभावमे विपरीत रूपसे भी अन्वय और व्यतिरेकके दिखानेमे कौनसी बाधा हो सकती है। तात्पर्य यह है कि हेतुमे अन्वय और व्यतिरेक वास्तविक होते है, काल्पनिक नही। जो धर्म किसीका विशेषण होता है वह नियमसे अपने प्रतिपक्षी धर्मका अविनाभावी होता है। जिस प्रकार हेतुमे वैधर्म्य विशेपण अपने प्रतिपक्षी साधर्म्यका अविना-भावी है, उसी प्रकार वस्तुमे नास्तित्व विशेषण अपने प्रतिपक्षी अस्तित्व-का अविनाभावी है। वस्तु पररूपादिकी अपेक्षासे असत् है। यदि ऐसा न हो अर्थात् पररूपादिकी अपेक्षासे भी वस्तु सत् हो तो किसी वस्तुका कोई निश्चित स्वभाव न होनेके कारण ससारके समस्त पदार्थोमे सकर (मिश्रण) हो जायगा। घटका काम घट ही करता है, पट नही, क्योकि घटका स्वभाव भिन्न है, और पटका स्वभाव भिन्न है। यदि घट और पटका स्वभाव एक हो, तो पटको घटका काम करना चाहिए और घटको पटका काम करना चाहिए। सब पदार्थ अपनी अपनी शक्ति और स्व-भावके अनुसार अपना अपना कार्य करते है। कोई भी पदार्थ दूसरे पदार्थका कार्य कभी भी नही करता है। इससे प्रतीत होता है कि सब पदार्थोका स्वभाव पृथक् पृथक् है। धर्म, धर्मी, गुण, गुणी आदिकी व्यवस्था भी कल्पित न होकर पारमार्थिक है। पदार्थोमे भेद, अभेद आदि व्यवस्था पदार्थोके स्वभावके अनुसार होती है। पदार्थोमे जो नास्तित्व धर्म है वह अस्तित्वका अविनाभावी है, और जो अस्तित्व धर्म है वह नास्तित्व-का अविनाभावी है। दोनो धर्म परस्पर सापेक्ष है। इसी प्रकार नित्य-त्वादि जितने भी धर्म है वे सब अपने प्रतिषेध्यके, अविनाभावी होते है।

वस्तुके विषयमें अनुभव तथा युक्तिसिद्ध यही पारमार्थिक व्यवस्था है।

कुछ लोग कहते है कि अस्तित्व और नास्तित्व जीवादि वस्तुओसे सर्वथा भिन्न है, और वस्तु अस्तित्व-नास्तित्वरूप नही है। अन्य लोग कहते हैं कि अस्तित्व और नास्तित्व विशेषण ही है, विशेष्य नही। दूसरे लोग कहते है कि अस्तित्व और नास्तित्व अभिलाप्य नही है। इन लोगों-को उत्तर देते हुए आचार्य कहते है—

विधेयप्रतिषेध्यात्मा विशेष्यः शब्दगोचरः।
साध्यधर्मो यथा हेतुरहेतुश्चाप्यपेक्षया ॥१९॥

शब्दका विषय होनेसे विशेष्य विधेय और प्रतिषेध्यात्मक होता है। जैसे साध्यका धर्म अपेक्षाभेदसे हेतु भी होता है और अहेतु भी।

अस्तित्व विधेय है और नास्तित्व प्रतिषेध्य है। अस्तित्व और नास्तित्व जीवादि वस्तुओकी आत्मा (स्वरूप) हैं। अस्तित्व और नास्तित्वको जीवादि वस्तुओके विशेषण होनेसे जीवादि वस्तुएँ विशेष्य कहलाती हैं। विशेष्य होनेसे जीवादि पदार्थ अस्तित्व और नास्तित्वरूप है। अत. विशेष्य होने जीवादि वस्तुओमे अस्तित्व और नास्तित्व विशे-षणोकी सिद्धि की जाती है, और जीवादि वस्तुओको शब्द गोचर होनेसे उनमे विशेष्यत्वकी सिद्धि होती है। जो लोग वस्तुको शब्दगोचर नही मानते हैं, उनके लिए विशेष्यत्व हेतुसे शब्दगोचरत्वकी सिद्धि की गयी है।

तात्पर्य यह है कि जो वस्तुको शब्दका विषय नही मानते है, उनके प्रति वस्तुमे शब्दगोचरत्व सिद्ध करनेके लिए विशेष्यत्व हेतुका प्रयोग किया जाता है। और जो वस्तुको विशेष्य नही मानते है उनके प्रति वस्तुमे विशेष्यत्व सिद्ध करनेके लिए शब्दगोचरत्व हेतुका प्रयोग किया जाता है। जो वस्तुमे न तो शब्दगोचरत्व मानते है और न विशेष्यत्व मानते है, उनके लिए वस्तुत्व हेतुके द्वारा दोनो धर्मोंकी सिद्धिकी जाती है। अपेक्षाभेदसे एक ही वस्तुमे भिन्न भिन्न धर्मोंको माननेमे कोई विरोध नही आता है। जैसे साध्यका धर्म धूम साध्यका साधक होनेसे कही हेतु होता है और साध्यका साधक न होनेसे कही हेतु नही भी होता है। यदि साध्य वह्नि है तो वहाँ धूम हेतु होता है, और यदि साध्य जल है तो वहाँ धूम अहेतु है। इस प्रकार धूममे हेतुत्व और अहेतुत्व धर्मोंकी तरह जीवादि वस्तुओ-में अस्तित्व और नास्तित्व दोनो धर्म रहते है।

बौद्ध मानते है कि निर्विकल्पक प्रत्यक्षके द्वारा निरश स्वलक्षणकी

ही प्रतीति होती है। और अस्तित्व-नास्तित्व आदि विशेषणोका ज्ञान केवल सविकल्पक प्रत्यक्षके द्वारा होता है। यथार्थमे निर्विकल्पक प्रत्यक्षके द्वारा निरश स्वलक्षणका जो ज्ञान होता है वह सत्य ज्ञान है। और सविकल्पक प्रत्यक्षके द्वारा जो अस्तित्व आदि अंश सहित स्वलक्षणका ज्ञान होत है वह मिथ्या है।

बौद्धोका उक्त कथन नितान्त अयुक्त है। यदि वस्तु यथार्थमे निरश है, तो निर्विकल्पकके बादमे होनेवाले सविकल्पक प्रत्यक्षके द्वारा भी उसमे अशोकी कल्पना कैसे की जा सकती है। निर्विकल्पक प्रत्यक्षके द्वारा पीत-का ज्ञान होने पर तत्पृष्ठभावी सविकल्पक प्रत्यक्षके द्वारा भी उसमे पीत-का ही ज्ञान होता है, नीलका नही। जब कोई वस्तु किसी विशेषणसे सहित ग्रहण की जाती है तो विशेषण, विशेष्य और उनके सम्बन्ध आदि-का ज्ञान होना आवश्यक है। और विशेषणोका पृथक् पृथक् ज्ञान होना भी आवश्यक है। यदि सविकल्पक प्रत्यक्षके द्वारा अस्तित्व, नास्तित्व आदि विशेषणोकी प्रतीति होती है, तो निर्विकल्पकके द्वारा भी उनकी प्रतीति होना चाहिए।

स्वलक्षणका ही प्रत्यक्ष होता है, अस्तित्व, नास्तित्व आदि विशेषणोका नही। ऐसा मानना ठीक नही है। अस्तित्व और नास्तित्व तो वस्तु की आत्मा हैं, उनके अभावमे वस्तुका अपना कुछ भी स्वरूप शेष नही रहता है। यह अनुभव सिद्ध बात है कि वस्तुमे सत् और असत् दोनो अशोकी प्रतीति होती है। वस्तु न केवल सामान्यमात्र है, और न विशेष-मात्र, किन्तु उभयात्मक है। समान्य और विशेष पृथक्-पृथक् भी नही हैं, दोनोमे तदात्म्य सम्बन्ध है। सामान्यविशेषात्मक वस्तु प्रत्यक्ष, शब्द आदिके द्वारा जानी जाती है। प्रत्यक्ष और शब्दका विषय भिन्न-भिन्न नही है, किन्तु वही वस्तु प्रत्यक्षका विषय होती है, और वही वस्तु शब्दके द्वारा जानी जाती हैं। इतना आवश्य है कि दोनो ज्ञानोमें प्रति-भास भेद पाया जाता हैं। प्रत्यक्षके द्वारा स्पष्ट प्रतिभास होता है, और शब्दके द्वारा अस्पष्ट प्रतिभास होता है। जैसे एक ही वृक्षमे दूरसे देखने वाले पुरुषको अस्पष्ट ज्ञान और समीपसे देखने वाले पुरुषको स्पष्ट ज्ञान होता है। यहाँ वृक्षके एक होनेपर भी कारणके भेदसे ज्ञान भिन्न-भिन्न होता है।

तात्पर्य यह है कि अपेक्षाभेदसे तत्त्व व्यवस्थामे कोई विरोध नही आता है। धूम वह्निका हेतु होता है, और जलका हेतु नही होता है।

वही धूम हेतु है, और वही धूम अहेतु भी है। अपेक्षाके भेदसे उसी धूम को हेतु और अहेतु माननेमे कोई विरोध नही है। विरोध तो तब होता जब धूमको वह्निका हेतु और वह्नि का ही अहेतु माना जाता। उसी प्रकार वस्तुको भी कथंचित्त अस्तित्व और नास्तित्वरूप माननेमे किञ्चिन्मात्र भी विरोध नही है। वस्तुमे अस्तित्व दूसरी अपेक्षासे है, और नास्त्वि दूसरी अपेक्षासे है। अस्तित्व और नास्तित्व वस्तुके विशेषण है, और वस्तु विशेष्य है। वस्तु निरश और निरभिलाप्य नही है, किन्तु साश और शब्दगोचर है।

शेपभगोका निरूपण करनेके लिए आचार्य कहते है—

शेपभङ्गाश्च नेतव्या यथोक्तनययोगतः।
न च कश्चिद्विरोधोऽस्ति मुनीन्द्र तव शासने ॥२०॥

यथोक्त नयके अनुसार शेष भगोंको भी लगा लेना चाहिए। हे भगवन्! आपके शासनमें किसी प्रकारका विरोध नही है।

पहले प्रथम तीन भगोका विस्तार पूर्वक वर्णन किया गया है। अस्तित्व नास्तित्वका अविनाभावी है, तथा नास्तित्व अस्तित्वका अविनाभावी है। अस्तित्व और आस्तित्व वस्तुके विशेषण है। वस्तु उभयरूप तथा शब्दका विपय है, अर्थात् अस्तित्व-नास्तित्वरूपसे वक्तव्य है। वस्तु अवक्तव्य भी है, क्योकि अवक्तव्यत्व वस्तुका विशेषण होता है, और अपने प्रतिषेध्य वक्तव्यत्वका अविनाभावी है, वस्तु सदवक्तव्य है, और अपने प्रतिषेध्य असदवक्तव्यका अविनाभावी है। वस्तु असदवक्तव्य भी है, क्योकि असदवक्तव्यत्व वस्तुका विशेषण होता है, और अपने प्रतिषेध्य सदवक्तव्यत्वका अविनाभावी है। इसी प्रकार वस्तु सदसदवक्तव्य भी है। सातो भग वस्तुके विशेषण होते है। और वे अपने-अपने प्रतिपेध्यके अविनाभावी है, जैसे कि हेतुमे साधर्म्य वैधर्म्यका अविनाभावी होता है, और वैधर्म्य साधर्म्यका अविनाभावी होता है। इस प्रकार जिनेन्द्र भगवान्के शासनमे अनेकान्तात्मक वस्तुकी सिद्धि होती है। वस्तुमे अनन्त धर्म पाये जाते है। उनमेसे प्रत्येक धर्मकी अपेक्षासे सात-सात भङ्ग होते है। और वस्तुगत अनन्त धर्मोंकी अपेक्षासे अनन्त सप्तभङ्गियाँ होती हैं। वही वस्तु सत् भी होती है और वही वस्तु असत् भी। अपेक्षा भेदसे एक ही वस्तुको सत् तथा असत् माननेमे कोई विरोध नही है। कारिकामे जो 'विरोध' शब्द दिया गया है, वह उपलक्षण है। जहाँ किसी वस्तु या

धर्मके कहनेपर अन्य वस्तुओ और धर्मोका भी ग्रहण होता है, वह उपलक्षण कहलाता है। जैसे 'काकेभ्यो दधि रक्ष्यताम्।' 'कौओसे दधिकी रक्षा करो।' उक्त वाक्यमे कौआ शब्दसे केवल कौआका ही ग्रहण नही होता है, किन्तु दधिभक्षक बिल्ली आदि सब प्राणियोका ग्रहण होता है। कहने वालेका तात्पर्य यह है कि कौआ, बिल्ली आदि समस्त दधिभक्षक प्राणियोसे दधिकी रक्षा करना है। इसी प्रकार 'विरोध' शब्दसे सकर आदि अन्य दोषोका ग्रहण किया जाता है।

कुछ लोग वस्तुको सत्-असत् आदि रूप माननेमे विरोध, वैयधिकरण्य, अनवस्था, सकर, व्यतिकर, सशय, अप्रतिपत्ति और अभाव इस प्रकार आठ दोष बतलाते है। जो लोग वस्तुमे उक्त दोषोको बतलाते हैं वे अपनी अनभिज्ञता ही प्रकट करते है। यह पहले विस्तार पूर्वक बतलाया जा चुका है कि एक ही वस्तुको अपेक्षा भेदसे सत्, असत् आदिरूप माननेमे किसी भी प्रकारका विरोध नही है। और विरोधके अभावमे अन्य दोषोका परिहार भी स्वत हो जाता है।

इस प्रकार जिनेन्द्र भगवान्के शासनमे अर्थात् वस्तुको अनेकान्तात्मक माननेमे कोई विरोध नही है।

अनेकान्तात्मक वस्तुको अर्थ क्रियाकारी बतलाते हुए आचार्य एकान्तरूप वस्तुमे अर्थक्रियाकानिषेध करते है—

एवं विधिनिषेधाभ्यामनवस्थितमर्थकृत्।
नेति चेन्न यथा कार्यं बहिरन्तरुपाधिभिः ॥२१॥

इस प्रकार विधि और निषेधके द्वारा अनवस्थित अर्थात् उभयरूप जो अर्थ है वही अर्थक्रियाकारी होता है। अन्यथा नही। जैसेकि बहिरग और अन्तरग दोनो कारणोके बिना कार्यकी निष्पत्ति नही होती है।

पदार्थ न केवल विधिरूप है, और न निषेधरूप, किन्तु दोनो रूप है। जो लोग पदार्थको विधिरूप ही मानते है, अथवा निषेधरूप ही मानते है, उनके यहाँ पदार्थ अपना कार्य नही कर सकते हैं। जो पदार्थ सर्वथा सत् है वह सदा सत् ही रहेगा। उसमे कुछ भी परिवर्तन सभव नही है। जो सर्वथा सत् है, किसी रूपसे भी असत् नही है, उसकी उत्पत्ति और विनाश भी सभव नही है। वह तो सदा अपनी उसी अवस्थामे रहेगा, उसमे किञ्चिन्मात्र भी विकार होनेकी सभावना नही है। इसी प्रकार जो पदार्थ सर्वथा असत् है, वह आकाशपुष्पके समान है। उसकी भी उत्पत्ति, स्थिति और विनाश सभव नही है। असत् पदार्थकी कभी

उत्पत्ति नही होती है। क्या कभी किसीने आकाशपुष्पकी उत्पत्ति देखी है। जो पदार्थ सर्वथा सत् या असत् है, उसकी उत्पत्तिकी कल्पना भी नहीकी जा सकती है। आकाशको सत् होनेसे तथा वन्ध्यासुतको असत् होनेसे इनकी उत्पत्ति सभव नही है। जो पदार्थ द्रव्यकी अपेक्षासे सत् होता है और पर्यायकी अपेक्षासे असत् होता है, उसीकी उत्पत्ति और विनाश होता है।

यथार्थमें द्रव्य वही है, जो उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य सहित है। द्रव्यकी अपेक्षासे वह ध्रौव्यरूप है, एवं पर्यायकी अपेक्षासे उत्पाद और व्ययरूप है, सत् भी वही कहलाता है जिसमे उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य पाये जावे। मिट्टी द्रव्यरूपसे सदा ध्रुव रहती है, द्रव्यका नाश त्रिकालमे भी नही होता है। नाश केवल पर्यायका होता है। स्वर्ण सब अवस्थाओमे स्वर्णही रहता है, केवल उसकी पर्याये बदलती रहती है। स्वर्ण के अनेक आभूषण बनते है। कुण्डल को तुड़वाकर चूड़ा बनवा लिया जाता है। किन्तु इन सब पर्यायमे स्वर्णकी सत्ता बराबर बनी रहती है। केवल कुण्डल पर्यायका नाश और चूड़ा पर्यायकी उत्पत्ति होती है। किसी पर्यायका जो विनाश होता है, वह निरन्वय नही होता है, जैसा कि बौद्ध मानते है। निरन्वय विनाश माननेसे आगे की पर्यायकी उत्पत्ति नही हो सकती है। यदि कुण्डल पर्यायका सर्वथा विनाश हो जाय, और चूडा पर्यायके साथ उसका कुछ भी सम्बन्ध न हो, तो चूड़ाकी उत्पत्ति होना असभव है। अत. यह मानना आवश्यक है कि किसी भी पर्यायका विनाश निरन्वय न होकर सान्वय होता है। कोई भी पर्याय सर्वथा नष्ट नही होती है, किन्तु एक पर्याय दूसरी पर्यायमे बदल जाती है। इस बातको विज्ञान भी स्वीकार करता है कि ससारमे जितने जड़ पदार्थ या अणु है, वे सदा उतने ही रहते हैं, कभी घटते या बढ़ते नही हैं। इसका तात्पर्य यह है कि किसी पदार्थका द्रव्यरूपसे कभी नाश नही होता है, द्रव्यको अपेक्षासे वह सदा स्थिर रहता हैं।

अत· जो द्रव्यकी अपेक्षासे सत् और पर्यायकी अपेक्षासे असत् होता है, वही पदार्थ अर्थक्रिया कर सकता है। इसके अभावमे अर्थक्रियाका होना असभव है। जो पदार्थ सर्वथा सत् अथवा असत् है, वह सैकड़ो सहकारी कारणोके मिलने पर भी कार्य नही कर सकता है।

प्रथम भंगसे सत्‌रूप जीवादि तत्त्वोकी प्रतीति होने पर द्वितीय आदि भगोके द्वारा प्रतिपाद्य असत्त्व आदि धर्मोका ज्ञान भी प्रथम भंगसे

ही हो जायगा, क्योकि सत्त्व, असत्त्व आदि धर्म जीवसे अभिन्न है। अत एक धर्मका ज्ञान होनेसे ही अन्य धर्मोका ज्ञान हो जाना स्वाभाविक है। ऐसा प्रश्न होने पर आचार्य कहते हैं—

धर्मे धर्मेऽन्य एवार्थो धर्मिणोऽन्तधर्मणः।
अङ्गित्वेऽन्यतमान्तस्य शेपान्तानां तदङ्गता ॥२२॥

अनन्तधर्मवाले धर्मीके प्रत्येक धर्मका अर्थ भिन्न-भिन्न होता है। और एक धर्मके प्रधान होने पर शेप धर्मोकी प्रतीति गौणरूपसे होती है।

जीवादि जितने पदार्थ हैं, उन सबमे अनन्त धर्म पाये जाते है। उन अनन्त धर्मोमेसे प्रत्येक धर्मका अर्थ पृथक्-पृथक् होता है। एक धर्मका जो अर्थ होता है, दूसरे धर्मका अर्थ उससे भिन्न होता है। यदि सब धर्मोका अर्थ एक ही होता, तो प्रथम भगसे एक धर्मकी प्रतीति होनेपर शेष धर्मोकी प्रतीति भी प्रथम भगसे ही हो जाती। और ऐसा होनेसे इतर भगोकी निरर्थकता भी सिद्ध होती। प्रथम भङ्गसे सत्त्व धर्मकी प्रधानरूपसे प्रतीति होती है, और द्वितीय भङ्गसे असत्त्व धर्मकी प्रधानरूपसे प्रतीति होती है। एक भङ्गके द्वारा अपने धर्मकी प्रतीति होती है, दूसरेके धर्मकी नही। धर्मी भी धर्मोसे सर्वथा अभिन्न नही है, जिससे एक धर्मकी प्रतीति होने पर शेष धर्मोकी प्रतीति सिद्ध की जा सके। प्रत्येक धर्मकी अपेक्षासे धर्मीका स्वभाव भी भिन्न हो जाता है। यदि प्रत्येक धर्मकी अपेक्षासे धर्मीमे स्वभाव भेद न होता, तो किसी पदार्थको एक प्रमाणके द्वारा जानने पर उसमे शेष प्रमाणोकी प्रवृत्ति-निरर्थक होती। और गृहीतग्राही होनेसे पुनरुक्त दोष भी आता। इसलिए प्रत्येक धर्मकी अपेक्षासे धर्मीमे स्वभाव भेद होता है।

बौद्ध यद्यपि धर्मीमे स्वत स्वभाव भेद नही मानते है, किन्तु अन्य-व्यावृत्तिके द्वारा स्वभावभेदकी कल्पना करते है। जैसे शब्दमे स्वत कोई स्वभावभेद नही है, किन्तु असत्, अकृतक आदिसे व्यावृत्त होनेके कारण शब्दको सत्, कृतक आदि कहते है। बौद्धोका यह कहना तब ठीक होता, जब उनके यहाँ वस्तुभूत असत्, अकृतक आदि रूप कोई पदार्थ होता। जब वैसा कोई पदार्थ ही नही है, तो उससे किसीकी व्यावृत्ति कैसे हो सकती है, और सत्, कृतक आदिकी कल्पना भी कैसे की जा सकती है। वास्तविक स्वभावोकी सद्भाव होने पर कोई स्वभाव प्रधान

तथा कोई स्वभाव गौण हो सकता है, और एक स्वभावकी अन्य स्वभावोसे व्यावृत्ति भी हो सकती है। सब स्वभावोके असत् होनेपर स्वभावोके विषयमे किसी प्रकारकी व्यवस्था होना संभव नही है। अश्वविषाण, खरविषाण, गगनकुसुम ये सब ही असत् हैं। इनमेंसे एककी दूसरेसे व्यावृत्ति नही हो सकती है, तथा एकको प्रधान और दूसरोको गौण नही कहा जा सकता है। इसलिए कल्पनाकृत अन्यव्यावृत्तिके द्वारा वस्तुमे स्वभावभेद मानने पर वस्तुके स्वभावका ही अभाव हो जायगा। तब वास्तविक वस्तुके माननेकी भी कोई आवश्यकता नही रहेगी, क्योकि अवस्तुकी व्यावृत्तिसे वस्तु व्यवहार और वस्तुकी व्यावृत्तिसे अवस्तु व्यवहार बन जायगा। सब व्यवस्था व्यावृत्तिके द्वारा मानने पर प्रत्यक्ष प्रमाण भी स्वलक्षणको विषय न करके केवल व्यावृत्तिको ही विषय करेगा। यदि व्यावृत्तिका ही सद्भाव है, तो परमार्थभूत प्रमाण, प्रमेय आदि तत्त्वोंके अभावमे शून्यके अतिरिक्त कुछ भी शेष नही रहेगा। अतः सत्, असत् आदि धर्म अन्यव्यावृत्तिके द्वारा काल्पनिक न होकर पारमार्थिक हैं। और एक धर्मकी विवक्षा होनेपर अन्य धर्म गौण हो जाते हैं, तथा वस्तुमे अनन्तधर्मोंके सद्भावमे अनन्त स्वभावभेद भी पाये जाते हैं। इस प्रकार एक भङ्गके द्वारा एक ही धर्मका कथन होता है, शेष धर्मोका नही। इसलिए द्वितीय आदि भङ्गोका प्रयोग सार्थक और आवश्यक है।

ऊपर सत्त्व और असत्त्वको लेकर सप्तभङ्गी की जो प्रक्रिया बतलायी गयी है, वही प्रक्रिया एक, अनेक आदि धर्मोंको लेकर बनने वाली सप्तभङ्गीमे भी होती है, इसी बातको बतलानेके लिए आचार्य कहते हैं—

एकानेकविकल्पादावुत्तरत्रापि योजयेत् ।
प्रक्रियां भङ्गिनीमेनां नयैर्नयविशारदः ॥२३॥

नयविशारदोको एक, अनेक आदि धर्मोंमे भी सात भङ्गवाली उक्त प्रक्रियाकी नयके अनुसार योजना करना चाहिए।

ऊपर सत्त्व धर्मको लेकर सप्तभङ्गीका विवेचन किया गया है। इसी प्रकार अन्य जितने धर्म हैं, उनमेसे प्रत्येक धर्मको लेकर सप्तभङ्गी होती है। जिस प्रक्रिया के अनुसार सत्त्वधर्मविषयक सप्तभङ्गी सिद्ध होती है, वही प्रक्रिया अन्यधर्मनिमित्तक सप्तभङ्गीमे भी जानना चाहिए। एकत्व धर्मको लेकर सप्तभङ्गीकी प्रक्रिया निम्न प्रकार होगी। १. स्यादेक द्रव्यम्, २. स्यादनेक द्रव्यम्, २ स्यादेकमनेक द्रव्यम्, ४ स्यादवक्तव्यं

द्रव्यम्, ५ स्यादेकमवक्तव्य च द्रव्यम्, ६. स्यादनेकवक्तव्यं च द्रव्यम्, ७ स्यादेकमनेकमवक्तव्य च द्रव्यम् ।

द्रव्यसामान्यकी अपेक्षासे सब द्रव्य समान है, एक द्रव्यसे दूसरे द्रव्योमे कोई भेद नही है। सबमे द्रव्यत्व, सत्त्व आदि धर्म समान रूपसे पाये जाते हैं। यद्यपि अनेक द्रव्योमें प्रतिभास विशेषका अनुभव होता है, किन्तु सत्त्व, द्रव्यत्व आदिकी समानताके कारण उनमे कोई भेद नही है। जिस प्रकार चित्रज्ञानमे अनेक आकार होनेपर भी चित्रज्ञान एक ही रहता है, अनेक नही, उसी प्रकार समस्त द्रव्योमें द्रव्यत्व, सत्त्व आदिके कारण द्रव्य व्यवहार होता है। इसलिए द्रव्य कथचित् एक है। द्रव्य कथचित् अनेक भी है। प्रत्येक द्रव्यका कार्य, स्वभाव आदि सब पृथक् पृथक् हैं। एक द्रव्यका जो स्वभाव है वह दूसरे द्रव्यका नही है, और एक द्रव्यका जो कार्य है वह दूसरे द्रव्यका नही है। उनका प्रतिभास भी भिन्न भिन्न रूपसे होता है। इसलिए द्रव्य कथचित् अनेक है। अर्थात् सामान्यकी अपेक्षासे द्रव्य एक है सौर विशेषकी अपेक्षासे अनेक है। जब सामान्य और विशेषकी अपेक्षासे क्रमश कथन किया जाता है तब द्रव्य कथचित् एक और अनेक सिद्ध होता है। उभय दृष्टिसे युगपत् कथनकी विवक्षा होनेपर द्रव्य अवक्तव्य सिद्ध होता है। सामान्य और विशेषकी अपेक्षासे किसी वस्तुका जो प्रतिपादन किया जायगा वह क्रमश ही सभव है, एक साथ और एक शब्दके द्वारा दो धर्मोका प्रतिपादन किसी भी प्रकार सभव नही है। ऐसी स्थितिमे द्रव्यको अवक्तव्य ही कहना पडेगा। इसी प्रक्रियाके अनुसार आगेके तीन भगोको भी समझ लेना चाहिए।

एकत्व धर्म निमित्तक सप्तभगी अन्य पदार्थोमें भी उक्त क्रमसे घटित होती है। जैसे—स्वर्ण स्यादेक, स्यादनेकम्, स्यादुभयम्, स्यादवक्तव्यम्, स्यादेकमवक्तव्यम्, स्यादनेकमवक्तव्यम्, स्यादेकानेकमवक्तव्यम् ।

द्रव्यार्थिकनयकी दृष्टिसे सब स्वर्ण एक है। स्वर्णके जितने भी आभूषण हैं उनमे स्वर्णकी दृष्टिसे कोई भेद नही है। अत· सामान्यकी अपेक्षासे अथवा द्रव्यार्थिकनयकी अपेक्षासे स्वर्ण एक सिद्ध होता है। वही स्वर्ण विशेषकी अपेक्षासे अथवा पर्यायार्थिकनयकी अपेक्षासे अनेक सिद्ध होता है। स्वर्णकी जितनी पयाये है वे सब एक दूसरेसे भिन्न है, एक पर्यायका जो काम है वह दूसरी पर्याय नही कर सकती है। कुण्डल, कटक, केयूर आदि स्वर्णके जितने आभूषण है, वे पर्यायकी

अपेक्षासे सब पृथक् पृथक् है। क्योकि कुण्डलका जो काम है वह कुण्डल ही कर सकता है, कटक नही। इससे यह सिद्ध होता है कि स्वर्ण कथचित् अनेक है।

जब द्रव्यार्थिकनय और पर्यायार्थिकनयकी अपेक्षासे स्वर्णका क्रमसे प्रतिपादन करना विवक्षित हो तो स्वर्ण कथचिदुभय सिद्ध होता है। यदि दोनो नयोकी दृष्टिसे स्वर्णका युगपत् कथन विवक्षित हो तो स्वर्णको अवक्तव्य ही मानना होगा। प्रधानरूपसे दो धर्मोका कथन एक ही समयमे एक शब्दके द्वारा सभव नही है। इसी प्रकार स्वर्ण कथचित् एक-अवक्तव्य, कथचित् अनेक-अवक्तव्य और कथचित् एक-अनेक-अवक्तव्य है। द्रव्यार्थिक नयके साथ दोनो नयोकी युगपत् विवक्षा होनेसे स्वर्ण कथचित् एक-अवक्तव्य है। पर्यायार्थिक नयके साथ दोनो नयोकी युगपत् विवक्षा होनेसे स्वर्ण कथचित् अनेक-अवक्तव्य है। दोनो नयोंकी पहले क्रमश., और पुन युगपत् विवक्षा होनेसे स्वर्ण कथचित् एक-अनेक-अवक्तव्य है। एकत्व अनेकत्वका अविनाभावी है, और अनेकत्व एकत्वका अविनाभावी है। एकत्व और अनेकत्व दोनो एक द्रव्यमे विशेषण होते हैं।

इस प्रकार सत्त्व, एकत्व आदि धर्मोको लेकर सप्तभंगीकी जो प्रक्रिया है वही प्रक्रिया अन्य सप्तभगियोमे भी लगाना चाहिए।

द्वितीय परिच्छेद

सत् आदि एकान्तोंमे दोपोको बतलाकर अद्वैतैकान्तमें दूषण बतलानेके लिए आचार्य कहते हैं—

अद्वैतैकान्तपक्षेऽपि दृष्टो भेदो विरुध्यते ।
कारकाणां क्रियायाश्च नैकं स्वस्मात् प्रजायते ॥२४॥

अद्वैतैकान्त पक्षमे भी कारको और क्रियाओंमें जो प्रत्यक्ष सिद्ध भेद है उसमें विरोध आता है। क्योकि एक वस्तु स्वयं अपनेसे उत्पन्न नही हो सकती है।

जहाँ केवल एक ही वस्तुका सद्भाव माना जाता है वह अद्वैतैकान्त पक्ष कहलाता है। कुछ लोग केवल ब्रह्मकी ही सत्ता मानते हैं, अन्य लोग केवल ज्ञानकी ही सत्ता मानते हैं, दूसरे लोग शब्दकी ही सत्ता मानते हैं। इस प्रकार ब्रह्माद्वैत, ज्ञानाद्वैत, शब्दाद्वैत इत्यादि रूपसे अनेक अद्वैत माने गये है। यहाँ सामान्यरूपसे अद्वैतैकान्त पक्षमे दूषण बतलाये जाँयगे।

कारको तथा क्रिया आदिमे जो भेद पाया जाता है वह सर्वजन प्रसिद्ध है। कर्ता, कर्म, करण आदि कारक कहलाते है। गमन, आगमन, परिस्पन्दन आदि क्रिया है। प्रत्येक कार्यकी उत्पत्ति भिन्न-भिन्न कारकोसे होती है। और प्रत्येक पदार्थमे क्रिया भी भिन्न-भिन्न पायी जाती है। यह कारक इस कारकसे भिन्न है, यह क्रिया इस क्रियासे भिन्न है, अथवा क्रिया कारकसे भिन्न है, इस प्रकार क्रिया और कारकोमे जो भेद प्रत्यक्षादि प्रमाणोसे देखा जाता है वह प्रत्येक व्यक्तिको अनुभव सिद्ध है। और यह भेद अद्वैतैकान्तका बाधक है।

यहाँ अद्वैतैकान्तवादी कहता है कि अद्वैतमे भी कारक आदिका भेद बन जाता है। एक ही वृक्षमे युगपत् या क्रमसे कर्ता आदि अनेक कारको-

की प्रतीति होती है[1]। एक ही पुरुषमें देशादिकी अपेक्षासे गमन, अगमन आदि क्रियाये भी एक समयमे बन जाती हैं। उसी प्रकार एक ब्रह्ममे क्रिया, कारक आदिका भेद होनेपर भी कोई विरोध नही है। क्योकि चित्रज्ञानकी तरह विचित्र प्रतिभास होने पर भी उसके एकत्वमे कोई व्याघात नही होता है।

ऐसा कहने वालेसे हम पूँछ सकते हैं कि क्रिया, कारक आदिका भेद किसीसे उत्पन्न होता है या नही। यदि वह किसीसे उत्पन्न नही होता है, तो उसे नित्य मानना चाहिए। किन्तु क्रिया, कारक आदिके भेदको नित्य नहीं माना जा सकता, क्योकि उसकी प्रतीति कभी कभी होती है। जिसकी प्रतीति कभी कभी होती है वह नित्य नही हो सकता है। उक्त भेदको अनित्य मानने पर उसकी उत्पत्तिका प्रश्न उपस्थित होता है। यदि क्रिया, कारक आदिके भेदकी उत्पत्ति अद्वैतमात्र तत्त्वसे होती है, तो यहाँ दो विकल्प होते है—अद्वैत और उसके कार्यमे भेद है या अभेद। प्रथम पक्षमे अद्वैत और उसके कार्यमे भेद होनेसे द्वैतकी सिद्धि होना अनिवार्य है। द्वितीय पक्षमे अद्वैतके कार्यको अद्वैतसे अभिन्न मानने पर यह अर्थ फलित होता है कि स्वकी उत्पत्ति स्वसे होती है। किन्तु ऐसा कभी नही देखा गया। यदि अद्वैत तत्त्व अपने कार्यसे अभिन्न है, तो वह नित्य कैसे हो सकता है। इस दोषको दूर करनेके लिए क्रिया, कारक आदिके भेदकी उत्पत्ति अन्य किसी पर पदार्थसे मानने पर भी अद्वैत तथा परके भेदसे द्वैतकी सिद्धिका प्रसग पुन आता है। इस प्रकार अद्वैतवादीकी दोनो ओरसे स्वपक्ष हानि होती है। क्रिया, कारक आदिका भेद न स्वत· होता है और न परत होता, किन्तु होता अवश्य है, ऐसा कहनेवाला अद्वैतवादी केवल अपनी अज्ञता ही प्रगट करता है। जब कादाचित्क भेदका सद्भाव है, तो उसकी उत्पत्ति भी किसी न किसी हेतुसे होगी ही। जो वस्तु प्रत्यक्षादि प्रमाणोसे विरुद्ध होती है उसकी सत्ता किसी भी प्रकार संभव नही है। अद्वैतमात्र तत्त्वको माननेमे क्रिया, कारक आदिके प्रत्यक्षादि प्रमाणसिद्ध भेद द्वारा स्पष्ट रूपसे विरोध

---

१ वृक्षस्तिष्ठति कानने कुसुमिते वृक्ष लता सश्रिता:,
वृक्षेणाभिहतो गजो निपतितो वृक्षाय देय जलम्।
वृक्षादानय मजरी कुसुमिता वृक्षस्य शाखोन्नता,
वृक्षे नीडमिद कृतं शकुनिना हे वृक्ष किं कम्पसे ॥

आता है। इसलिए अद्वैतमात्र तत्त्वकी सत्ताका सद्भाव किसी भी प्रकार सभव नही है।

अद्वैतैकान्तमें अन्य दूपणोको दिखलानेके लिए आचार्य कहते है—

कर्मद्वैतं फलद्वैतं लोकद्वैतं च नो भवेत्।
विद्याऽविद्याद्वयं न स्याद् बन्धमोक्षद्वयं तथा ॥२५॥

अद्वैत एकान्तमे शुभ और अशुभ कर्म, पुण्य और पाप, इहलोक और परलोक, ज्ञान और अज्ञान, वन्ध और मोक्ष, इनमेसे एक भी द्वैत सिद्ध नही होता है।

लोकमे दो प्रकारके कर्म देखे जाते हैं—शुभकर्म और अशुभकर्म। हिंसा करना, झूठ बोलना, चोरी करना आदि अशुभकर्म हैं। हिंसा नही करना, सत्य बोलना, चोरी नही करना, परोपकार करना, दान देना, आदि शुभकर्म हैं। दो प्रकारके कर्मोका फल भी दो प्रकारका मिलता है—अच्छा और बुरा। जो शुभ कर्म करता है उसे अच्छा फल मिलता है। इसे पुण्य कहते हैं। और जो अशुभ कर्म करता है, उसको बुरा फल मिलता है। इसे पाप कहते हैं। अद्वैतमात्र तत्त्वके सद्भावमे दो कर्मोका अस्तित्व कैसे हो सकता है। जब कर्म ही नही है, तो उसका फल भी नही हो सकता है। अत दो कर्मोके अभावमे दो प्रकारके फलका अभाव स्वत. हो जाता है। दो प्रकारके लोकको भी प्राय सब मानते हैं। इहलोक तो सबको प्रत्यक्ष ही है। इस लोकके अतिरिक्त एक परलोक भी है, जहाँसे यह जीव इस लोकमे आता है, और मृत्युके बाद पुन वहाँ चला जाता है। परलोकका अर्थ है जन्मके पहले और मृत्युके बादका लोक। ऐसा भी माना गया है कि इस जन्ममे किये गये कर्मोका फल अगले जन्ममें मिलता है। किन्तु अद्वैतवादमे न कर्म है, न कर्मफल है, और न परलोक है।

यह कहना भी ठीक नही है कि कर्मद्वैत, फलद्वैत, लोकद्वैत आदिकी कल्पना अविद्याके निमित्तसे होती है। क्योकि विद्या और अविद्याका सद्भाव भी अद्वैतवादमे नही हो सकता है। यहाँ तक कि बन्ध और मोक्षकी भी व्यवस्था अद्वैतमे नही बन सकती है। यदि कोई व्यक्ति प्रमाणविरुद्ध किसी तत्त्वकी कल्पना करता है, तो किसी न किसी फलकी अपेक्षासे ही करता है। विना प्रयोजनके मूर्ख भी किसी कार्य में प्रवृत्त नही होता है। अत कोई बुद्धिमान् व्यक्ति सुख-दु ख पुण्य-पाप बन्ध-मोक्ष आदिसे रहित अद्वैतवादका आश्रय कैसे ले सकता है। अत. ब्रह्माद्वैतकी सत्ता स्वबुद्धिकल्पित है।

ब्रह्माद्वैतवादियोका ,कहना है कि ब्रह्मका सद्भाव स्वबुद्धिकल्पित नही है, किन्तु प्रमाणसिद्ध है। अनुमान और आगम प्रमाणसे ब्रह्मकी सिद्धि होती है। 'सब पदार्थ ब्रह्मके अन्तर्गत है, प्रतिभासमान होनेसे'। इस अनुमानका तात्पर्य यह है कि सब पदार्थ स्वत प्रकाशित होते है, इसलिए वे स्वत· प्रकाशमान ब्रह्मके अन्तर्गत ही है। इस प्रकार स्वत· प्रकाशमानत्व हेतुके द्वारा ब्रह्मकी सिद्धि की जाती है। आगम प्रमाणसे भी ब्रह्मकी सिद्धि होती है। वेदमे 'सर्वमात्मैव' 'सर्वं वै खल्विद ब्रह्म' इत्यादि वाक्य आते है। इन वाक्योकी व्याख्या उपनिषदोमे निम्न प्रकार की गयी है।

ब्रह्मेति ब्रह्मशब्देन कृत्स्नं वस्त्वभिधीयते ।
प्रकृतस्यात्मकार्त्स्न्यस्य वै शब्दः स्मृतये मतः ॥
सर्वं वै खल्विदं ब्रह्म नेह नानास्ति किंचन ।
आरामं तस्य पश्यन्ति न तं पश्यन्ति कश्चन ॥

'सर्वमात्मैव' इस वाक्यमे आत्मा या ब्रह्म शब्द द्वारा ससारकी समस्त वस्तुओंका कथन होता है। 'सर्वं वै खल्विद ब्रह्म' इस वाक्य मे 'वै' शब्द इस बातको बतलाता है कि सारे ससारमे या पदार्थोमे ब्रह्मकी ही एकमात्र सत्ता है। इस जगत्मे सब कुछ ब्रह्म ही है, अनेक कुछ भी नही है। लोग केवल ब्रह्मकी पर्यायोको ही देखते है, ब्रह्मको कोई नही देखता।

इस प्रकार ब्रह्माद्वैतवादी अनुमान और आगम इन दो प्रमाणोसे ब्रह्मकी सिद्धि करते है।

उक्त मतका खण्डन करनेके लिए आचार्य कहते हैं—

हेतोरद्वैतसिद्धिश्चेद् द्वैतं स्याद्धेतुसाध्ययोः ।
हेतुना चेद्विना सिद्धिर्द्वैतं वाङ्मात्रतो न किम् ॥२६॥

हेतुके द्वारा अद्वैतकी सिद्धि करने पर हेतु और साध्यके सद्भावमे द्वैतकी सिद्धिका प्रसंग आता है। और यदि हेतुके विना अद्वैतकी सिद्धि-की जाती है, तो वचनमात्रसे द्वैतकी सिद्धि भी क्यो नही होगी।

पहले ब्रह्माद्वैतवादियोने हेतुके द्वारा ब्रह्मकी सिद्धि की है। उनका कहना है कि हेतुके द्वारा ब्रह्मकी सिद्धि करनेपर भी द्वैतकी सिद्धि नही होगी, क्योकि हेतु और साध्यमे तादत्म्य सम्बन्ध है। वे पृथक्-पृथक् नही है।

ब्रह्माद्वैतवादियोका उक्त कथन ठीक नही है। हेतु और साध्यमे कथचित् तादात्म्य मानना तो ठीक है, किन्तु सर्वथा तादात्म्य मानना ठीक नही है। सर्वथा तादात्म्य माननेपर उनमे साध्य-साधनभाव हो ही नही सकता हैं। इसी प्रकार आगमसे भी ब्रह्मकी सिद्धि करनेपर आगम-को ब्रह्मसे अभिन्न नही माना जा सकता है। यदि ब्रह्मसाधक आगम ब्रह्मसे अभिन्न है, तो अभिन्न आगमसे ब्रह्मकी सिद्धि कैसे हो सकती है। अत हेतु और ब्रह्मका द्वैत तथा आगम और ब्रह्मका द्वैत होनेसे अद्वैतकी सिद्धि सभव नही है।

स्वसंवेदनसे भी पुरुषाद्वैतकी सिद्धि सभव नही है स्वसवेदन से पुरुषाद्वैतकी सिद्धि करनेपर पूर्वोक्त दूषणसे मुक्ति नही मिल सकती है। ब्रह्म साध्य है, और स्वसवेदन साधक है। यहाँ साध्य-साधकके भेदसे द्वैतकी सिद्धिका प्रसग बना ही रहता है। और साधनके विना अद्वैतकी सिद्धि करनेपर द्वैतकी सिद्धि भी उसी प्रकार क्यो नही होगी। कहने मात्रसे अभीष्ट तत्त्वकी सिद्धि माननेपर वादीकी तरह प्रतिवादीके अभीष्ट तत्त्वकी सिद्धि भी हो जायगी।

बृहदारण्यकवार्तिकमे ब्रह्मके विषयमे कहा गया है—

आत्माऽपि सदिदं ब्रह्म मोहात्पारोक्ष्यदूषितम्।
ब्रह्मापि स तथैवात्मा सद्वितीयतयेक्ष्यते॥
आत्मा ब्रह्मेति पारोक्ष्यसद्वितीयत्वबाधनात्।
पुमर्थे निश्चितं शास्त्रमिति सिद्धं समीहितम्॥

इसका तात्पर्य यह है कि यद्यपि एक सद्रूप ब्रह्म ही सत्य है, किन्तु मोहके कारण आत्मा या ब्रह्मकी दो रूपसे प्रतीति होती है। आगम द्वैतका बाधक एव अद्वैतका साधक है।

उक्त कथन भी तर्कसगत नही है। यदि मोहके कारण द्वैतकी प्रतीति होती है, तो मोहका सद्भाव वास्तविक है या अवास्तविक। यदि मोह अवास्तविक है, तो वह द्वैतकी प्रतीतिका कारण कैसे हो सकता, और मोहके वास्तविक होनेपर द्वैतकी सिद्धि अनिवार्य है।

इस प्रकार ब्रह्मकी सिद्धिमे उभयत दूषण आता है। हेतु और आगमसे ब्रह्मकी सिद्धि करनेपर द्वैतकी सिद्धि होती ही है। और वचन-मात्रसे अद्वैतकी सिद्धि माननेपर द्वैतकी सिद्धि भी वचनमात्रसे होनेमे कौनसी बाधा है।

अद्वैत द्वैतका अविनाभावी है, इस बातको दिखलानेके लिए आचार्य कहते हैं—

अद्वैतं न विना द्वैतादहेतुरिव हेतुना।
संज्ञिनः प्रतिषेधो न प्रतिषेध्यादृते क्वचित् ॥२७॥

द्वैतके विना अद्वैत नहीं हो सकता है, जैसे कि हेतुके विना अहेतु नहीं होता है। कहीं भी प्रतिषेध्यके विना सज्ञीका निषेध नहीं देखा गया है।

जो लोग केवल अद्वैतका सद्भाव मानते हैं उनको द्वैतका सद्भाव मानना भी आवश्यक है। क्योंकि अद्वैत द्वैतका अभिनाभावी है। अद्वैत शब्द भी द्वैत शब्द पूर्वक बना है। 'न द्वैतं इति अद्वैतम्' जो द्वैत नहीं है, वह अद्वैत है। जब तक यह ज्ञात न हो कि द्वैत क्या है, तब तक अद्वैतका ज्ञान होना असभव है। अत: अद्वैतको जाननेके पहले द्वैतका ज्ञान होना आवश्यक है। द्वैतके विना अद्वैत हो ही नहीं सकता है। जैसे अहेतुके विना हेतु नहीं होता है। साध्यका जो साधक होता है, वह हेतु कहलाता है। किसी साध्यमे एक पदार्थ हेतु होता है, और दूसरा अहेतु। वह्निके सिद्ध करनेमें धूम हेतु होता है, और जल अहेतु होता है। अथवा एक ही पदार्थ किसी पदार्थको सिद्ध करनेमें हेतु होता है, और दूसरे पदार्थको सिद्ध करनेमे अहेतु होता है। जैसे वह्निको सिद्ध करनेमे धूम हेतु होता है, और जलको सिद्ध करनेने धूम अहेतु होता है। कहनेका तात्पर्य केवल इतना है कि अहेतुका सद्भाव हेतुका अभिनाभावी है। विना हेतुके अहेतु नहीं हो सकता है। अतः अद्वैत द्वैतका उसी प्रकार अविनाभावी है, जिस प्रकार कि अहेतु हेतुका अविनाभावी है।

जो लोग द्वैतका निषेध करते हैं उन्हे यह ध्यान रखना चाहिए कि किसी सज्ञी (नामवाले) का निषेध निषेध्य वस्तुके अभावमे सभव नहीं है। गगनकुसुम या खरविषाणका जो निषेध किया जाता है, वह भी कुसुम और विषाणका सद्भाव होनेपर ही किया जाता है। यदि कुसुम और विषाणका सद्भाव न होता तो गगनकुसुम और खरविषाणका निषेध नहीं किया जा सकता था। इसलिए जो लोग द्वैतका निषेध करते हैं। उन्हे द्वैतका सद्भाव मानना ही पड़ेगा।

पुरुषाद्वैतवादी कहते हैं कि परप्रसिद्ध द्वैतका प्रतिषेध करके अद्वैतकी सिद्धि करनेमे कोई दूषण नहीं है। स्व और परके विभागसे भी द्वैत

की सिद्धिका प्रसग नही आ सकता है, क्योकि स्व और परकी कल्पना अविद्याकृत है। अविद्या भी कोई वास्तविक पदार्थ नहीं है, किन्तु अवस्तुभूत है। उसमे किसी प्रमाणका व्यापार नही होता है। वह प्रमाणागोचर है। अविद्यावान् मनुष्य भी अविद्याका निरूपण नही कर सकता है। जैसे कि जन्मसे तैमिरिक मनुष्य चन्द्रद्वयकी भ्रान्तिको नहीं बतला सकता है। इस अनिर्वचनीय अविद्याके द्वारा स्व-पर आदिके भेदकी प्रतीति होती है। यथार्थमे तो अद्वैत तत्त्व ब्रह्मका ही सद्भाव पाया जाता है।

वेदान्तवादियोके उक्त कथनमे कुछ भी सार नही है। सर्वथा अनिर्वचनीय तथा प्रमाणागोचर अविद्याको मानकर उसके द्वारा द्वैतकी कल्पना करना उचित प्रतीत नही होता है। ऐसी बात नही है कि प्रमाण अविद्याको विषय न कर सकता हो। जिस प्रकार प्रमाण विद्याको विषय करता है उसी प्रकार अविद्याको भी विषय कर सकता है। विद्याकी तरह अविद्या भी वस्तु है, तथा प्रमाणका विषय है। अविद्या प्रमाणागोचर और अनिर्वचनीय नही हो सकती है। अत अविद्याके द्वारा द्वैतकी कल्पना मानना ठीक नही है, उसके द्वारा तो द्वैतकी सिद्धि ही होती है।

इस प्रकार अद्वैतैकान्त पक्षकी सिद्धि किसी प्रमाणसे नही होती है। प्रत्युत युक्तिसे यही सिद्ध होता है कि अद्वैत द्वैतका अविनाभावी है। और बिना द्वैतके अद्वैतका सद्भाव किसी भी प्रकार नही हो सकता है।

जो लोग सब पदार्थोको नितान्त पृथक् पृथक् मानते हैं, उनके पृथक्त्वैकान्तका निराकरण करनेके लिए आचार्य कहते हैं—

पृथक्त्वैकान्तपक्षेऽपि पृथक्त्वादपृथक् तु तौ ।
पृथक्त्वे न पृथक्त्वं स्यादनेकस्थो ह्यसौ गुणः ॥ २८ ॥

पृथक्त्वैकान्त पक्षमे द्रव्य, गुण आदि यदि पृथक्त्वगुणसे अपृथक् हैं तो स्वमतविरोध होता है। और यदि द्रव्य आदि पृथक्त्वगुणसे पृथक् हैं तो वह पृथक्त्व गुण ही नही हो सकता है, क्योकि पृथक्त्व गुण अनेक पदार्थोमे रहता है।

कुछ लोगोका कहना है कि सब पदार्थ पृथक् पृथक् हैं। गुणीसे गुण पृथक् है, क्रियासे क्रियावान् पृथक् है, अवयवोसे अवयवी पृथक् है, सामान्यसे सामान्यवान् पृथक् है, और विशेषसे विशेषवान् पृथक् है। ऐसा मत नैयायिक-वैशेषिकोका है। बौद्ध मानते है कि सब परमाणु सजातीय

और विजातीय परमाणुओसे पृथक् पृथक् है। इन लोगोका पृथक्त्वैकान्तवाद भी अद्वैतवादकी तरह ठीक नही है। यदि सब पदार्थ पृथक्त्व गुणके कारण पृथक् पृथक् है तो प्रश्न यह है कि पृथक् पदार्थोसे पृथक्त्व गुण अपृथक् है या पृथक् है। यदि पृथक्त्व गुण पृथक् पदार्थोसे अपृथक् है, तो पृथक्त्वैकान्तका त्याग कर देनेसे स्वमत विरोध स्पष्ट है। गुण और गुणीमे भेद माननेके कारण भी पृथक्त्व गुण पृथग्भूत पदार्थोसे अपृथक् नही माना जा सकता है। और यदि पृथक्त्व गुण पृथग्भूत पदार्थोसे पृथक् है, तो पृथक् गुणसे पृथक् होनेके कारण पृथक्भूत पदार्थ परस्परमे अपृथक् हो जावेंगे। तथा पृथक्त्व गुण भी पृथक्त्व नामसे नही कहा जा सकेगा। क्योकि ऐसा माना गया है कि यह गुण अनेक पदार्थोमे रहता है। इसलिए पृथक्त्व गुणके कारण सब पदार्थोको पृथक् पृथक् मानना ठीक नही है।

यथार्थमें सब पदार्थ पृथक्-पृथक् नही है। गुण, गुणी आदिको एक दूसरेसे सर्वथा पृथक् माननेपर ज्ञान आत्माका गुण है, गन्ध पृथिवीका गुण है, इत्यादि प्रकारसे व्यपदेश नही हो सकता है। गुण, गुणी आदि न तो सर्वथा पृथक् है, और न सर्वथा अपृथक् है। किन्तु कथंचित् पृथक् है, और कथंचित् अपृथक्। पृथक् तो इसलिये हैं कि उनका स्वरूप पृथक्-पृथक् है। यह गुण है, यह गुणी है, इत्यादि व्यवहार भी पृथक्-पृथक् होता है। अपृथक् इसलिये है कि एक दूसरेको घट और पटकी तरह पृथक् नही किया जा सकता है। घट और पटको सर्वथा पृथक् होनेसे उनमे गुण, गुणी आदि व्यवहार नही होता है। यदि गुण, गुणी आदि सर्वथा पृथक् है, तो समवायके द्वारा भी उनमे एकत्वकी प्रतीति नही हो सकती है। इसलिए गुण, गुणी आदिमे समवाय सम्बन्ध न मानकर तादात्म्य मानना ही श्रेयस्कर है। पृथक्त्व गुण भी यदि सर्वथा एक है, तो वह अनेक पदार्थो में नही रह सकता है। जैसे कि एक परमाणुका सम्बन्ध दो पदार्थोके साथ नही हो सकता है। पृथग्भूत पदार्थोसे अतिरिक्त कोई पृथक्त्व गुण भी नही है। जिस पदार्थकी जैसी प्रतीति हो उस पदार्थको उसी रूपमे मानना ठीक है। जो पदार्थ पृथक्-पृथक् है उनमे पृथक्त्वकी प्रतीति स्वत. होती है। जैस घट और पटकी पृथक् प्रतीति पृथक्त्व गुणके विना स्वयं ही होती है। और जो पदार्थ अपृथक् है, उनको पृथक्त्व गुण भी पृथक् नही कर सकता है। इसलिए पृथक्त्व गुणके द्वारा सब पदार्थोको पृथक्-पृथक् मानकर पृथक्त्वैकान्तकी कल्पना करना उचित नही है।

क्षणिकैकान्तका निराकरण करनेके लिए आचार्य कहते हैं—

संतानः समुदायश्च साधर्म्यं च निरंकुशः ।
प्रेत्यभावश्च तत्सर्वं न स्यादेकत्वनिह्नवे ॥२९॥

एकत्वके अभावमे निर्बाध सतान, समुदाय, साधर्म्य और प्रेत्यभाव आदिका भी अभाव हो जायगा ।

बौद्ध मानते है कि सब पदार्थ प्रतिक्षण विनाशशील है । कोई भी पदार्थ उत्पन्न होते ही नष्ट हो जाता है । पदार्थका स्थितिकाल केवल एक क्षण है । वे पदार्थोमे क्षणिकत्वकी सिद्धि अनुमान प्रमाणसे करते है । वह अनुमान इस प्रकार है—'सर्वं क्षणिक सत्त्वात्' । 'सब पदार्थ क्षणिक है, सत् होनेसे' । पदार्थोको क्षणिक सिद्ध करनेमे उनकी युक्ति यह है कि नित्य पदार्थ न तो क्रमसे अर्थक्रिया कर सकता है और न युगपत् अर्थक्रिया कर सकता है । अर्थक्रियाके अभावमे सत्त्वका अभाव होना स्वाभाविक ही है । अत सत्त्वका सद्भाव क्षणिक पदार्थमे ही हो सकता है, नित्यमे नही । पदार्थोके क्षणिक होने पर भी भ्रान्तिवश वे स्थिर मालूम पड़ते है । जिस प्रकार दीपककी लौ भिन्न-भिन्न होने पर भी सादृश्यके कारण एक ही मालूम पडती है, उसी प्रकार यद्यपि पदार्थ प्रतिक्षण नष्ट होते रहते है, किन्तु आगे-आगे उसीके सदृश पदार्थोकी सतान उत्पन्न होती रहती है । उस सदृश सतानके कारण ही एकत्व या स्थिरत्वकी प्रतीति होती है ।

बौद्ध एकत्वको न मानकर भी सन्तान, समुदाय, साधर्म्य और प्रेत्यभाव आदिको मानते है । उनके यहाँ सन्तान एक ऐसा साधन है, जिसके द्वारा सारे काम चल जाते है । आत्मा नामका कोई पदार्थ नही है, केवल ज्ञानकी सन्तानमे आत्माका व्यवहार होता है । ज्ञानको क्षणिक होनेपर भी ज्ञानकी सन्तान (धारा) चालू रहती है, उसी सन्तानके कारण स्मृति आदि होती है । एक प्राणी कर्मोका बन्ध करता है, किन्तु उसका फल उस प्राणीकी सन्तानको मिलता है, मुक्ति भी सन्तानकी ही होती है । एक प्राणी मरकर दूसरे लोकमे नही जाता है, केवल उसकी सन्तान दूसरे लोकमे जाती है । इसलिए सन्तानकी अपेक्षासे प्रेत्यभाव भी सिद्ध हो जाता है । सब परमाणु पृथक्-पृथक् हैं, एक परमाणुका दूसरे परमाणुके साथ कोई सम्बन्ध नही है । फिर भी बौद्ध उसमे समुदायकी कल्पना करते है । एक पदार्थका दूसरे पदार्थके साथ साधर्म्य है, ऐसा भी वे मानते हैं ।

किन्तु जब उक्त बातो पर युक्ति पूर्वक विचार किया जाता है तो यही फलित होता है कि एकत्वके अभावमे उक्त बातोमेसे कोई भी बात सिद्ध नही हो सकती है। मूल (जड़) के अभावमे जैसे वृक्षकी स्थिति नही हो सकती है वैसे ही एकत्वके अभावमे सतान आदि कुछ भी नही बन सकते है। बौद्ध कार्य और कारण क्षणोको ही सन्तान कहते हैं। किन्तु जब कारणका निरन्वय विनाश होता है, और कारण कार्यकाल तक नही जाता है, तो कार्यकारणकी सतान कैसे बन सकती है। अन्वय रहित कार्य और कारणकी सतान नही होती है, किन्तु जिनमे अन्वयरूप अतिशय पाया जाता है, और जो पूर्वापरकालभावी हैं, ऐसे कार्य और कारणके सम्बन्धका नाम सन्तान है। जीवमे ज्ञान आदिकी सन्तान पारमार्थिक है, और इसके द्वारा स्मृति आदि व्यवहार होता है। एक जीव मरकर दूसरे लोकमें जाता है। अत प्रेत्यभावके सद्भावमे जीवको एक मानना आवश्यक है। यदि जीव प्रतिक्षण बदलता रहता है, तो प्रेत्यभाव कदापि सभव नही है। यदि परमाणु भी सर्वथा क्षणिक और अन्य सजातीय-विजातीय परमाणुओसे व्यावृत्त है, तो उनके समुदायकी प्रतीति कैसे हो सकती है। समुदायकी प्रतीतिको मिथ्या मानना ठीक नही है। सबको सर्वदा निर्बाधरूपसे समुदायकी प्रतीति होनेसे उसको मिथ्या नही कहा जा सकता है। इसी प्रकार एकत्वके अभावमे अनेक पदार्थोमे साधर्म्य भी नही बन सकता है। एक पदार्थका दूसरे पदार्थके साथ-साधर्म्य होनेका कारण यह है कि उन पदार्थोका सदृशरूसे परिणमन होता है। जब सदृश परिणामरूप एकत्व ही नही है, तो साधर्म्य या सादृश्य कैसे सिद्ध हो सकता है। बौद्ध सन्तान, समुदाय, साधर्म्य और प्रेत्यभाव आदिको मानते हैं, अत उनको एकत्व मानना भी आवश्यक है। एकत्वके अभावमे उनमेसे कोई भी सिद्ध नही हो सकता है।

पृथक्त्वैकान्त पक्षमे अन्य दोषोको बतलाते हुए आचार्य कहते हैं—

सदात्मना च भिन्नं चेज्ज्ञानं ज्ञेयाद् द्विधाप्यसत्।
ज्ञानाभावे कथ ज्ञेय बहिरन्तश्च ते द्विषाम् ॥३०॥

यदि ज्ञान ज्ञेयसे सत्त्वकी सपेक्षासे भी पृथक् है, तो दोनो असत् हो जाँयगे। हे भगवन्! आपसे द्वेष करने वालोके यहाँ ज्ञानके अभावमे बहिरङ्ग और अन्तरग ज्ञेय कैसे हो सकता है?

सब पदार्थोमें सर्वथा पृथक्त्वैकान्त मानना ठीक नही है। सत्ताकी

अपेक्षासे ससारके सब पदार्थ कथचित् एक है। सब पदार्थोंमे सत्, सत् ऐसी अनुवृत्त प्रतीति होनेके कारण सबको एक कहनेमे कोई विरोध भी नही है। विजातीय पदार्थ भी सत्ताकी अपेक्षासे सजातीय ही है। यद्यपि ज्ञान और ज्ञेय पृथक्-पृथक् दो स्वतत्र पदार्थ है, किन्तु सत्ताकी अपेक्षा से उनमे भी कोई भेद नही है। यदि ज्ञान और ज्ञेयमे सत्ताकी अपेक्षासे भी भेद माना जाय तो असत् होनेके कारण दोनोका अभाव ही सिद्ध होगा। ज्ञानको ज्ञेयसे और ज्ञेयको ज्ञानसे सत्ताकी अपेक्षासे भी भिन्न माननेपर न ज्ञान सत् हो सकता है, और न ज्ञेय। अत दोनोको असत् होनेसे दोनोका अभाव स्वत सिद्ध हो जाता है। ज्ञान और ज्ञेय परस्पर सापेक्ष पदार्थ है। जो जानता है वह ज्ञान है, और जो जाना जाता है वह ज्ञेय है। ज्ञेयके अभावमे ज्ञान किसको जानेगा और ज्ञानके अभावमे ज्ञेयका ज्ञान कैसे होगा? ज्ञेय दो प्रकारका होता है—बहिरग ज्ञेय और अन्तरग ज्ञेय। घट, पट आदि बहिरग ज्ञेय है। आत्मा और आत्मा-की समस्त पर्याये तथा गुण अन्तरग ज्ञेय है। ज्ञानके अभावमे किसी भी ज्ञेयका सद्भाव नही हो सकता है। ज्ञानका ज्ञेयसे कथचित् स्वभावभेद होनेपर भी सत्ताकी अपेक्षासे उनमें तादात्म्य है। विज्ञानाद्वैतवादियो-के यहाँ एक ही ज्ञानमें ज्ञानाकार और ज्ञेयाकार ये दो आकार होते है। आकारोकी अपेक्षासे ज्ञानमे भेद होनेपर भी ज्ञानकी अपेक्षासे उन दोनो आकारोमे तादात्म्य माना गया है। यदि सत्ताकी अपेक्षासे भी ज्ञानका ज्ञेयसे तादात्म्य न हो तो ज्ञान आकाशपुष्पके समान असत् होगा। और ज्ञानके अभावमे ज्ञेयका भी अस्तित्व नही सिद्ध हो सकेगा। क्योंकि ज्ञेय ज्ञानकी अपेक्षा रखता है। अत. ज्ञान और ज्ञेयमे सत्ताकी अपेक्षासे तादा-त्म्य मानना ही श्रेयस्कर है।

शब्दका वाच्य पदार्थ नही है, किन्तु सामान्य (अन्यापोह) है, इस मतका खण्डन करनेके लिए आचार्य कहते हैं—

सामान्यार्था गिरोऽन्येषां विशेषो नाभिलप्यते।
सामान्याभावतस्तेषां मृषैव सकला गिरः ॥२१॥

कुछ लोगोके मतमे शब्द सामान्यका कथन करते है। शब्दोके द्वारा विशेषका कथन नही होता है। उन लोगोके यहाँ सामान्यके मिथ्या होनेसे सामान्य प्रतिपादक समस्त वचन असत्य ही है।

बौद्धोंके अनुसार शब्दोंके द्वारा अर्थका कथन नही होता है, किन्तु

शब्द सामान्यका प्रतिपादन करते है। शब्द जिस सामान्यका प्रतिपादन करते हैं, वह सामान्य भी पारमार्थिक नही है, किन्तु कल्पित है। अन्य व्यावृत्तिका नाम सामान्य है। मनुष्योंमे कोई मनुष्यत्व सामान्य नही रहता है, किन्तु सब मनुष्य अमनुष्योसे व्यावृत्त है, इसलिए उनमे एक मनुष्यत्व सामान्यकी कल्पना करली जाती है। यही बात गोत्व आदि प्रत्येक सामान्यके विषयमे है। शब्दका कोई अर्थ वाच्य तब होता है जब उसमे सकेत ग्रहण कर लिया जाता है। 'इस शब्दमे इस अर्थको प्रतिपादन करनेकी शक्ति हैं' इस प्रकार शब्द और अर्थमे वाच्य-वाचक सम्बन्धके ग्रहण करनेका नाम सकेत है। विशेष अनन्त है। उन अनन्त विशेषोमे सकेत सभव नही है। इसलिए विशेष शब्दके वाच्य नही है। क्योकि सकेत कालमे देखा गया विशेष क्षणिक होनेके कारण अर्थ प्रतिपत्तिके कालमे नही रहता है। प्रत्यक्षके द्वारा स्वलक्षणका जैसा स्पष्ट ज्ञान होता है, वैसा ज्ञान शब्दके द्वारा नही होता है, शब्दज्ञानमे स्वलक्षणकी सन्निधिकी अपेक्षा भी नही रहती है। प्रत्युत स्वलक्षणके अभावमे भी शब्दज्ञान उत्पन्न हो जाता है। अत स्वलक्षण शब्दका वाच्य नही हो सकता है। केवल सामान्य ही शब्दका वाच्य होता है।

बौद्धोंका उक्त कथन युक्तिसगत नही है। यदि स्वलक्षण शब्दका वाच्य नही है, और अवस्तुभूत सामान्य शब्दका वाच्य है, तो इसका अर्थ यह हुआ कि शब्दका वाच्य वस्तु न होकर अवस्तु है। फिर शब्दका उच्चारण करने की और सकेत ग्रहण करनेकी भी कोई आवश्यकता प्रतीत नही होती है। जैसे अश्व शब्दके द्वारा गौका कथन नही होता है, वैसे गो शब्दके द्वारा भी गौका कथन असभव है। यदि शब्द वस्तुका प्रतिपादन नही करते है, तो मौनालम्बन ही श्रेयस्कर है।

बौद्धोका कहना है कि शब्दकी प्रवृत्तिका नियामक परमार्थभूत वस्तु नही है, किन्तु वासनाविशेष है। जैसे ईश्वर, प्रधान आदिके वास्तविक न होने पर भी अपनी-अपनी वासनाके अनुसार भिन्न-भिन्न मतावलम्बी भिन्न-भिन्न अर्थोमे ईश्वर, प्रधान आदि शब्दोका प्रयोग करते हैं।

यदि शब्दकी प्रवृत्तिका नियामक वासनाविशेष है, तो प्रत्यक्षकी प्रवृत्तिका भी नियामक वासनाविशेष क्यो न होगा। हम कह सकते हैं कि प्रत्यक्ष वासनाविशेषके कारण ही अर्थका प्रकाशक होता है, न कि अर्थका सद्भाव होनेसें। यदि प्रत्यक्ष अर्थके सद्भावके कारण अर्थका प्रकाशक होता, तो एक चन्द्रमे दो चन्द्रकी भ्रान्ति क्यो होती। ऐसा

कहना भी ठीक नही है कि प्रत्यक्ष अर्थसनिधानकी अपेक्षा रखने तथा विशद होनेके कारण परमार्थभूत वस्तुको विषय करता है। क्योकि इन्द्रिय ज्ञान नियमसे अर्थसन्निधिकी अपेक्षा नही रखता है। यदि ऐसा होता तो केशोण्डुकज्ञानकी तरह अर्थके अभावमे भी ज्ञान क्यो होता। इन्द्रिय-ज्ञान नियमसे विशद भी नही होता है। निकटसे अर्थका जैसा विशद ज्ञान होता है, वैसा दूरसे नही होता है। इसलिए प्रत्यक्ष एकान्तरूपसे अर्थ सनिधानापेक्ष और विशद नही है, जिससे कि उसमे परमार्थभूत वस्तुको विषय करनेका नियम सिद्ध हो सके। जिस प्रकार शब्द अर्थको विषय नही करते हैं, और वासनाविशेपके कारण शब्दोकी प्रवृत्ति होती है, उसी प्रकार अर्थको विपय न करने पर भी वासनाविशेपसे प्रत्यक्षकी प्रवृत्ति हो जायगी।

बौद्धोका एक मत यह भी है कि शब्द अर्थको न कहकर वक्ताके अभिप्रायमात्रको सूचित करते है। इस मतके अनुसार कोई भी वचन सत्य नही हो सकता है। जिस प्रकार ईश्वर, प्रधान आदिको सिद्ध करने-वाले वचन मिथ्या है, उसी प्रकार क्षणभगके साधक वचन भी मिथ्या ही होगे। क्योकि दोनो प्रकारके वचन केवल वक्ताके अभिप्रायमात्र को सूचित करते हैं। हम कह सकते है कि क्षणभगके साधक वचन विद्यमान अर्थके प्रतिपादक न होनेसे सत्य नही हैं। जैसे कि 'नद्यास्तीरे मोदकराशय· सन्ति धावध्व माणवका', यह वाक्य सत्य नही है। इसलिए यदि वचन वक्ताके अभिप्रायमात्रको सूचित करते हैं तो यह निश्चित है कि सम्यक् और मिथ्या वचनोमे कोई भेद नही किया जा सकता है।

बौद्धोंके यहाँ स्वलक्षणको दृश्य कहते हैं, और सामान्यको विकल्प्य कहते है। लोग दृश्य और विकल्प्यमे एकत्वाध्यवसाय करके (अर्थात् दोनोंको एक समझकर) स्वलक्षणको भी शब्दका विषय समझने लगते हैं, ऐसा बौद्धोका मत है, जो समीचीन नही है। यथार्थमे न तो दृश्य और विकल्प्य पृथक्-पृथक् है, और न उनमे भ्रमवश लोग एकत्वाध्यव-सायकी कल्पना ही करते है। स्वलक्षण और सामान्य दोनोका तादात्म्य है। यदि दृश्य और विकल्प्यमें कथचित् भी तादात्म्य न हो, तो स्वल-क्षणके स्वरूपका निर्णय ही नही किया किया जा सकता है। क्योकि निर्विकल्पक प्रत्यक्षसे स्वलक्षणका अवधारण नही हो सकता है। शब्द भी स्वलक्षणको विषय नही करते है। फिर स्वलक्षणके स्वरूपके निर्णय

करनेका कोई उपाय ही नही है। निर्विकल्प प्रत्यक्ष अर्थको विषय करता है, और सविकल्पक प्रत्यक्ष अनर्थ (सामान्य) को विषय करता है, इस बातका निर्णायक भी कोई नही है। क्योकि निर्विकल्पक सविकल्पकको नही जानता है, और सविकल्पक निर्विकल्पकको नही जानता है। बौद्ध प्रत्यक्षको अनिश्चयात्मक मानते है। यद्यपि विकल्पज्ञान निश्चयात्मक है, किन्तु सामान्यको विषय करनेके कारण वह भ्रान्त है। इसलिए अर्थ-का निर्णयात्मक कोई ज्ञान न होने से यह जगत् अन्धे आदमीके समान हो जायगा। जिस प्रकार अन्धे आदमीको किसी वस्तुका चाक्षुष ज्ञान नही होता है, उसी प्रकार हम लोगोको जगत्के किसी पदार्थका निश्च-यात्मक ज्ञान नही होगा। और तब मीमासकके परोक्षज्ञानवादसे बौद्धके अनिश्चयात्मक ज्ञानमे कोई विशेषता नही रहेगी। जैसे अप्रत्यक्ष ज्ञानसे अर्थका प्रत्यक्ष नही हो सकता है, वैसे ही अनिश्चयात्मक ज्ञानसे भी अर्थका निश्चय नही हो सकता है। यदि अनिर्णीत ज्ञानके द्वारा अर्थकी व्यवस्था होने लगे तो ससारमे कोई भी तत्त्व अव्यवस्थित नही रहेगा। और सबके इष्ट तत्त्वोंकी सिद्धि सरलतासे हो जायगी।

इसलिए शब्दका वाच्य केवल सामान्य नही है, किन्तु सामान्यविशे-षात्मक पदार्थ शब्दका वाच्य है। न तो सामान्य अवास्तविक है, और न विशेषसे पृथक् है। सामान्य और विशेष दोनोके तादात्म्यका नाम ही पदार्थ है। ऐसा पदार्थ शब्दका भी विषय होता है, और प्रत्यक्षादि ज्ञानोका भी।

उभयैकान्त और अवाच्यतैकान्त मे दूषण बतलाने के लिए आचार्य कहते है—

विरोधान्नोभयैकात्म्यं स्याद्वादन्यायविद्विषाम् ।
अवाच्यतैकान्तेऽप्युक्तिर्नावाच्यमिति युज्यते ॥३२॥

स्याद्वादन्याय से द्वेष रखने वालो के यहाँ विरोध आने के कारण उभयैकात्म्य नही बन सकता है। और अवाच्यतैकान्त पक्ष मे भी 'अवाच्य' शब्द का प्रयोग नही किया जा सकता है।

पहले सर्वथा अभेदैकान्त और सर्वथा भेदैकान्त का निराकरण किया गया है। कुछ लोग उभयैकान्त (भेदैकान्त और अभेदैकान्त) की निरपेक्ष सत्ता स्वीकार करते है। किन्तु एकान्तवाद मे उभयैकान्त किसी भी प्रकार सभव नही है। पूर्णरूप से विरोधी दो धर्म एक वस्तु मे नही रह

सकते है। कथचित् उभयैकान्त मानना तो ठीक है, परन्तु सर्वथा उभयैकान्त मानना किसी भी प्रकार ठीक नही है। सर्वथा विरोधी दो धर्मो मे से एक की विधि होने पर दूसरे का निषेध स्वतः प्राप्त होता है। वन्ध्या और वन्ध्यापुत्र ये परस्पर विरोधी बाते है। इन मे से वन्ध्या के सिद्ध होने पर वन्ध्यापुत्र का निषेध स्वत· हो जाता है और वन्ध्यापुत्र का निषेध होने पर वन्ध्या का सद्भाव स्वत सिद्ध हो जाता है। इसी प्रकार तत्त्व को सर्वथा भेदरूप होने पर अभेद का निषेध और सर्वथा अभेदरूप होने पर भेद का निषेध स्वत· प्राप्त है। अत· दोनो का सद्भाव सभव न होने से उभयैकान्त की कल्पना आकाशपुष्प के समान निरर्थक ही है।

सर्वथा भेदैकान्त, अभेदैकान्त और उभयैकान्तके सिद्ध न होने पर जो लोग अवाच्यतैकान्त को मानते है, उनका मत भी ठीक नही है। तत्त्व को सर्वथा अवाच्य होने पर 'अवाच्य' शब्द के द्वारा उसका प्रतिपादन कैसे किया जा सकता है। जब तत्त्व को अवाच्य शब्द के द्वारा कहा जाता है तब अवाच्य शब्द का वाच्य होने से तत्त्व सर्वथा अवाच्य नही रहता है। इस प्रकार उभयैकान्त और अवाच्यतैकान्त पक्ष ठीक नही हैं।

परस्पर सापेक्ष पृथक्त्व और एकत्व अर्थक्रियाकारी होते है, इस बात को बतलाने के लिए आचार्य कहते है—

अनपेक्षे पृथक्त्वैक्ये ह्यवस्तु द्वयहेतुतः ।
तदेवैक्यं पृथक्त्वं च स्वभेदैः साधनं यथा ॥३३॥

परस्पर निरपेक्ष पृथक्त्व और एकत्व दोनो दो हेतुओ से अवस्तु है। वही वस्तु एक भी है और पृथक् भी है। जैसे कि साधन के एक होने पर भी अपने भेदो के द्वारा वह अनेक भी है।

पहले भेदैकान्त और अभेदैन्त का खण्डन किया गया है। भेदैकान्त और अभेदैकान्त के खण्डन मे जो हेतु दिये गये है, उनको भी पहले बतलाया जा चुका है। परस्पर निरपेक्ष पृथक्त्व और एकत्व दोनो अवस्तु है। पृथक्त्व अवस्तु है, एकत्व निरपेक्ष होने से। एकत्व भी अवस्तु है, पृथक्त्व निरपेक्ष होने से। इस प्रकार दो हेतुओ से दोनो मे अवस्तुत्व सिद्ध किया जाता है। वस्तु न सर्वथा भेदरूप है, और न सर्वथा अभेदरूप। क्योंकि वस्तु को सर्वथा भेदरूप और सर्वथा अभेदरूप मानने मे प्रत्य-

क्षादि प्रमाणो से विरोध आता है। प्रत्यक्ष से जिस वस्तु की निर्बाधरूप से जैसी प्रतीति होती हो उसको वैसा ही मानना चाहिए। प्रत्यक्ष से प्रतीत होता है कि पदार्थ एक होकर के भी अनेकरूप है और अनेक पदार्थ भी एकरूप है। इसलिए पदार्थ कथञ्चित् एकरूप है और कथञ्चित् अनेकरूप। अनुमान प्रमाण से भी परस्पर निरपेक्ष पृथक्त्व और एकत्व मे अवस्तुत्व की सिद्धि होती है। यथा— सर्वथा एकत्व नही है, पृथक्त्व निरपेक्ष होने से, आकाशपुष्प के समान। इसी प्रकार सर्वथा पृथक्त्व नही है, एकत्व निरपेक्ष होने से, खरविषाण के समान। अत पृथक्त्व और एकत्व को निरपेक्ष न मानकर सापेक्ष ही मानना चाहिए। एकत्व और पृथक्त्व को सापेक्ष मानने पर एक ही वस्तु उभयात्मक और अर्थक्रिया-कारी सिद्ध होती है। धूम आदि हेतु एक होकर भी अपने धर्मोकी अपेक्षा-से अनेक भी होता है। हेतु मे पक्षधर्मत्व, सपक्षसत्व और विपक्षासत्त्व ये तीन परस्पर सापेक्ष धर्म पाये जाते है। इन धर्मो के कारण हेतु कथञ्चित् अनेक रूप भी है। चित्रज्ञान एक होने पर भी आकारो की अपेक्षा से अनेकरूप भी होता है। घट एक होकर भी परमाणुओ अथवा कपालो की अपेक्षा से अनेकरूप है। प्रधान एक होकर के भी सत्त्व, रज और तम इन तीन गुणो के कारण अनेकरूप होता है। इस प्रकार अनेक पदार्थ एकानेकरूप देखे जाते है। अत यह सिद्ध होता है कि कोई भी पदार्थ न सर्वथा एकरूप है, और न सर्वथा अनेकरूप। एकत्व और अने-कत्व ये परस्पर सापेक्ष धर्म है। और जिसवस्तु मे परस्पर सापेक्ष दोनो धर्म पाये जाते है वही वस्तु अर्थक्रिया करती है।

एक ही वस्तुमे एकत्व और पृथक्त्वको सिद्ध करनेके लिए आचार्य कहते है—

सत्सामान्यात्तु सर्वैक्यं पृथग्द्रव्यादिभेदतः।
भेदाभेदविवक्षायामसाधारणहेतुवत् ॥३४॥

सत्ता सामान्यकी अपेक्षासे सब पदार्थ एक हैं, और द्रव्य आदिके भेद से अनेक है। जैसे असाधारण हेतु भेद की विवक्षा से अनेक और अभेद की विवक्षा से एक होता है।

सत्ता के दो भेद है—एक सामान्य सत्ता और दूसरी विशेष सत्ता। सामान्य सत्ता वह है जिसके कारण सब पदार्थों में सत्, सत् ऐसा प्रत्यय होता है। सत्ता सामान्य सब पदार्थों मे समानरूप से रहता है। विशेष सत्ता सब पदार्थों की पृथक् पृथक् है। घट की सत्ता से पट की सत्ता

भिन्न है, और द्रव्य की सत्ता से गुण की सत्ता भिन्न है, यही विशेष सत्ता है। सामान्य सत्ता एक है, और विशेष सत्ता अनेक हैं। सामान्य सत्ता की दृष्टि से सब पदार्थ एक हैं। घट और पट में तथा द्रव्य और गुण मे कोई भेद नही है, क्योंकि सब समान रूप से सत् हैं। किन्तु जब विशेष सत्ता की दृष्टि से विचार किया जाता है, तो सब पदार्थ पृथक् पृथक् ही प्रतीत होते हैं। द्रव्य, गुण आदि के भेद से अनेक तत्त्वो का सद्भाव पाया जाता है। एक द्रव्य दूसरे द्रव्य से भिन्न तो है ही, किन्तु एक द्रव्य के जितने अवान्तर भेद हैं, वे भी सब भिन्न-भिन्न हैं। अत सामान्य सत्ता की दृष्टि से सब पदार्थ एक हैं, और विशेष सत्ता की दृष्टि से सब पदार्थ पृथक्-पृथक् हैं। एक ही वस्तु अनेकरूप भी होती है, इस बात की सिद्धि के लिए हेतु का दृष्टान्त दिया गया। हेतु कारक को भी कहते हैं, और ज्ञापक को भी। धूम वह्नि का ज्ञापक (ज्ञान कराने वाला) हेतु (साधन) है, और मृत्पिण्ड घट का कारक (उत्पन्न करने वाला) हेतु (कारण) है। भेदकी विवक्षा होने पर धूम पक्षधर्मत्व सपक्षसत्व और विपक्षासत्वके भेद से तीन रूप हो जाता है। और अभेदकी विवक्षासे धूम एक ही है। भेदकी विवक्षा होने पर मृत्पिण्ड परमाणु, द्व्यणुक, त्र्यणुक आदिकी अपेक्षासे अनेक रूप हो जाता है। और अभेदकी विवक्षासे मृत्पिण्डके एक होनेमे कोई सन्देह नही है।

बौद्धोके अनुसार सब पदार्थ अत्यन्त पृथक् हैं, उनमे किसी भी दृष्टिसे एकत्व सभव नही है। उनका कहना है कि यद्यपि पदार्थोंमे समान परिणमन पाया जाता है, किन्तु उनमे स्वभावसाङ्कर्य नही हो सकता है। एक पदार्थका जो स्वभाव है, वह त्रिकालमे भी दूसरे पदार्थका नही हो सकता है। सब मनुष्योमे जो एकसी प्रतीत होती है, उसका कारण अतत्कार्यकारणसे व्यावृत्ति है। अर्थात् सब मनुष्य अमनुष्योके कार्य नही करते हैं, और अमनुष्योंके कारणोसे उत्पन्न नही हुए हैं, इसलिए वे सब समान प्रतीत होते हैं। यथार्थमे एक मनुष्यका स्वभाव दूसरे मनुष्यके स्वभावसे सर्वथा भिन्न है।

उक्तमत समीचीन नही है। जिस प्रकार एक मनुष्यमे कोई भेद नही है, क्योंकि उसका एक स्वभाव पाया जाता है, उसी प्रकार सब मनुष्योमें भी एक स्वभाव (मनुष्यत्व) के पाये जानेके कारण सब मनुष्य भी कथञ्चित् एक हैं। सब पदार्थोंमें भी एक स्वभाव (सत्ता सामान्य) पाया जाता है, इसलिए सब पदार्थ भी कथञ्चित् एक हैं। सत्ताकी अपेक्षासे एक पदार्थसे दूसरे पदार्थमे कोई भेद नही है। यदि भेद हो तो इसका

अर्थ यह होगा कि एक पदार्थ सत् है, और दूसरा असत् है। सब पदार्थो-के एक होनेपर भी स्वभाव सङ्कर्य नही होगा, क्योकि उनमे एकत्व सर्वथा नही है, किन्तु कथचित् है। इसलिए सब पदार्थोंमें न तो सर्वथा अभेद है, और न सर्वथा भेद है, किन्तु कथचित् भेद और कथचित् अभेद हैं।

अनेकान्त शासनमे सब व्यवस्था विवक्षा और अविवक्षासे की जाती है, किन्तु विवक्षा और अविवक्षाका कोई वास्तविक विषय नही है, ऐसा कहने वालेके प्रति आचार्य कहते हैं—

विवक्षा चाविवक्षा च विशेष्येऽनन्तधर्मिणि ।
सतो विशेषणस्यात्र नासतस्तैस्तदर्थिभिः ॥३५॥

विवक्षा और अविवक्षा करने वाले व्यक्ति अनन्त धर्मवाली वस्तु मे विद्यमान विशेषण की ही विवक्षा और अविवक्षा करते हैं, अविद्यमान की नही।

यह पहले बतलाया जा चुका है कि प्रत्येक वस्तु मे अनन्त धर्म पाये जाते है। उन अनन्त धर्मो में से जब किसी एक धर्म की विवक्षा होती है उस समय अन्य समस्त धर्मो की अविवक्षा रहती है। विवक्षित धर्म प्रधान और अविवक्षित धर्म गौण हो जाते है। विवक्षा और अवि-वक्षा विद्यमान धर्मो की ही होती है, अविद्यमान धर्मो की नही। क्योकि अविद्यमान धर्मो की विवक्षा और अविवक्षा से कोई लाभ नही है। खर-विषाण की विवक्षा और गगनकुसुम की अविवक्षा से किसी अर्थ की सिद्धि नही होती है। ऐसा सभव है कि किसी की विवक्षा का विषय असत् हो, जैसे कि मनोराज्य असत् है। किन्तु एक विवक्षा के विषय को असत् होने से सब विषयोंको असत् नही माना जा सकता। अन्यथा केशोण्डुक विषयक एक प्रत्यक्ष के मिथ्या होने पर सब प्रत्यक्ष मिथ्या हो जायेंगे। यहाँ शब्दाद्वैतवादी का कहना है कि सब धर्मो के वाच्य होने से अविवक्षा का कुछ भी विषय नही है। उक्त कथन ठीक नही है। घट शब्द के उच्चारण करने के समय घट शब्द की ही विवक्षा होती है, और अन्य शब्दों की अविवक्षा रहती है। इसलिए विवक्षा और अविवक्षा विद्यमान धर्मो की ही होती है, अविद्यमान की नही। अविद्यमान धर्मो की विवक्षा और अविवक्षा केवल उपचार से ही की जा सकती है। जैसे कि उपचार से बालक को अग्नि कह दिया जाता है। बालक को अग्नि

कह देने से वह अग्नि का कार्य जलाना आदि नही कर सकता है। इसी प्रकार अविद्यमान धर्मो की विवक्षा और अविवक्षा से कोई अर्थक्रिया नही हो सकती है।

भेद और अभेद दोनो परमार्थ सत् हैं, इस बात को बतलाने के लिए आचार्य कहते हैं—

प्रमाणगोचरौ सन्तौ भेदाभेदौ न संवृती ।
तावेकत्राविरुद्धौ ते गुणमुख्यविवक्षया ॥३६॥

हे भगवन्। आपके मत मे भेद और अभेद प्रमाण के विषय होने से वास्तविक है, काल्पनिक नही। गौण और प्रधान की विवक्षा से एक ही वस्तु मे उन दोनो के होने मे कोई विरोध नही है।

कुछ लोग वस्तु मे अभेद को मिथ्या मानते है, दूसरे लोग भेद को मिथ्या मानते हैं, अन्य लोग भेद और अभेद दोनो को ही मिथ्या मानते है। इन सब का निराकरण केवल एक ही हेतु से हो जाता है, जो इस प्रकार है—वस्तु मे अभेद सत् है, प्रमाण का विषय होने से, भेद भी सत् है, प्रमाण का विषय होने से, भेद और अभेद दोनो सत् है, प्रमाण के विषय होने से। सब के स्वेष्ट तत्त्वो की सिद्धि प्रमाण के द्वारा ही होती है। प्रमाण से जिस अर्थ की जैसी प्रतीति होती है, वह अर्थ वैसा ही माना जाता है। यदि प्रमाण के द्वारा की गयी तत्त्व व्यवस्था ठीक न हो, तो फिर इष्ट तत्त्व की सिद्धि का कोई उपाय ही शेष नही रहता है। अविसवादी ज्ञान का नाम प्रमाण है। जो वस्तु जैसी हो उसको उसीरूप मे जानना अविसवाद है। प्रमाण न तो केवल भेद को विषय करता है, और न केवल अभेद को। वह परस्परनिरपेक्ष दोनो को भी विषय नही करता है। एकान्तवादियो के द्वारा माने गये सर्वथा भेदरूप अथवा सर्वथा अभेदरूप तत्त्व की उपलब्धि नही होती है। जिसका जैसा आकार है, उसकी उपलब्धि उसीरूप से होती है। स्थूल आकार की स्थूलरूप से और सूक्ष्म आकार की सूक्ष्मरूप से ही उपलब्धि होती है। ऐसा नही हो सकता कि स्थूल पदार्थकी सूक्ष्मरूपसे उपलब्धि होने लगे और सूक्ष्म-पदार्थकी स्थूलरूपसे उपलब्धि होने लगे। प्रत्यक्षके द्वारा परमाणुओका कभी प्रतिभास नही होता है। अत. तत्त्व या पदार्थको परमाणुरूप मानना ठीक नही है। ऐसा मानना भी ठीक नही है कि सवृत्ति के कारण सूक्ष्म परमाणुओका स्थूलरूपसे प्रतिभास होता है। यथार्थमे अनेक परमा-

णुओका एक स्कन्ध बन जाता है। वह स्कन्ध स्थिर और स्थूल होता है, और उसका प्रतिभास भी उसीरूपसे होता है। बौद्ध ज्ञानको पदार्थाकार मानते हैं। प्रत्यक्षमे जो आकार प्रतिभासित होता है, वह परमाणुओका नही, किन्तु स्थूल पदार्थका ही होता है। फिर भी परमाणुओका प्रत्यक्ष माना जाय तो कोई भी वस्तु अप्रत्यक्ष न रहेगी। एक वस्तुमे अनेक स्वभाव होते है। उनमेसे एकके प्रधान होने पर शेष स्वभाव गौण हो जाते हैं। घटकी विवक्षा होने पर परमाणु और रूपादिक गौण हो जाते हैं। और रूपादिककी विवक्षा होने पर घट गौण हो जाता है। अत एक ही वस्तुमे विवक्षा और अविवक्षाके द्वारा भेद और अभेदकी सत्ता माननेमे कोई विरोध नही है।

इस प्रकार एकत्व और पृथक्त्वको लेकर दो भङ्गोको विस्तार पूर्वक बतला दिया है। शेष पाँच भङ्गोकी प्रक्रियाको अस्तित्व-नास्तित्वको तरह समझ लेना चाहिये।

तृतीय परिच्छेद

नित्यत्वैकान्तका खण्डन करनेके लिए आचार्य कहते हैं—

> नित्यत्वैकान्तपक्षेऽपि विक्रिया नोपपद्यते ।
> प्रागेव कारकाभावः क्व प्रमाणं क्व तत्फलम् ॥३७॥

नित्यत्वैकान्त पक्षमे भी विक्रिया उत्पन्न नही हो सकती है। जब पहले ही कारकका अभाव है तब प्रमाण और प्रमाणका फल ये दोनो कहाँ बन सकते है।

सांख्य मतके अनुसार सब पदार्थ कूटस्थ नित्य है। जो तीनो कालोमे एकरूपसे रहता है, उसे कूटस्थ नित्य कहते हैं। पर्यायदृष्टिसे भी किसी भी पदार्थकी उत्पत्ति और विनाश नही होता है, केवल आविर्भाव और तिरोभाव होता है। घटादि पदार्थ अपने कारणोमें छिपे रहते हैं, यही उनका तिरोभाव है, और अनुकूल कारणोके मिलने पर उनका प्रकट हो जाना आविर्भाव कहलाता है। घटकी न तो उत्पत्ति होती है, और न नाश होता है। किन्तु आविर्भाव और तिरोभाव होता है। अन्धेरेमे तिरोभाव हो जानेके कारण घट नही दिखता है, और प्रकाशमे आविर्भाव हो जानेके कारण दिखने लगता है। घट तो ज्योका त्यो रहा। यही बात घटादिकी उत्पत्ति और नाशके विषयमें जानना चाहिये।

साख्यका उक्त मत किसी भी प्रकार समीचीन नही है। तत्त्वको सर्वथा नित्य माननेपर उससे कोई भी क्रिया उत्पन्न नही हो सकती है। उससे न तो परिणमनरूप क्रिया उत्पन्न हो सकती है, और न परिस्पन्द-रूप क्रिया। सर्वथा नित्य पदार्थ न तो कार्यकी उत्पत्तिके पहिले कारक है, और न कार्योत्पत्तिके समय भी कारक है। ऐसी स्थितिमे उसके द्वारा कार्यकी उत्पत्ति कैसे हो सकती है। जब पदार्थ अकारक है और विक्रिया-रहित है, तो प्रमाण और प्रमाणका फल भी नही बन सकता है। जो अकारक है वह प्रमाता नही हो सकता है, और प्रमाताके अभावमे प्रमि-तिरूप फल भी सभव नही है। जो पदार्थ न किसीकी उत्पत्ति करता है, और न परिच्छित्ति ही करता है, उसकी सत्ता असंभव है।

साख्यका कहना है कि पुरुषकी अर्थक्रिया चैतन्यरूप है, कार्यकी उत्पत्ति या ज्ञप्ति उसकी अर्थक्रिया नही है। उत्पत्ति या ज्ञप्ति क्रिया तो प्रधानका कार्य है। चैतन्य पुरुषसे भिन्न नही है, किन्तु वह तो उसका स्वरूप है। कहा भी है—'चैतन्य पुरुषस्य स्वरूपम्', पुरुषका स्वरूप चैतन्य मात्र है। वह चैतन्य नित्य पुरुषका स्वभाव होनेसे नित्य है। 'पुरुषस्य चैतन्यमस्ति', इस प्रकार अस्तिरूप क्रिया भी पुरुषमे पायी जाती है। वस्तुका लक्षण अर्थक्रिया करना नही है, केवल अस्तित्व ही उसका लक्षण है। यदि पुरुपका लक्षण अर्थक्रिया करना हो तो उदासीनरूपसे बैठे हुए एक पुरुपमे वस्तुत्वका अभाव मानना पडेगा। और एक अर्थक्रियामे दूसरी अर्थक्रिया न होनेके कारण अर्थक्रिया भी अवस्तु हो जायगी। अत पुरुपमें चैतन्यरूप अर्थक्रियाका सद्भाव होनेसे वह वस्तु ही है।

सांख्यका उक्त मत ठीक नही है। यदि चैतन्य सर्वथा नित्य है, तो वह अर्थक्रियारूप कैसे हो सकता है। प्रत्यक्षादि किसी प्रमाणसे नित्य अर्थक्रियाका कभी ज्ञान नही होता है। नित्य पुरुष के नित्य चैतन्यको अर्थक्रिया कहना केवल वचनमात्र है। पूर्व आकारका त्याग और उत्तर आकारकी प्राप्तिका नाम अर्थक्रिया है। यदि कूटस्थ नित्य पदार्थमे पूर्व आकारके त्याग और उत्तर आकारकी प्राप्तिरूप अर्थक्रिया पायी जाती है, तो वह सर्वथा नित्य नही रह सकता है। नित्य पदार्थमे न तो कारकका ही व्यापार होता है, और न ज्ञापकका ही। तब उसमे अर्थक्रिया कैसे सभव है। पुरुषकी चैतन्यरूप अर्थक्रिया न तो उत्पत्तिरूप है, और न ज्ञप्तिरूप, जिससे कि उसमे कारक अथवा ज्ञापक का व्यापार सभव होता। कारक और ज्ञापकके व्यापारके अभावमे अर्थक्रिया भी सभव नही है। चैतन्यको अर्थक्रिया न मानकर पुरुषका स्वभाव माननेसे भी पुरुषमे नित्यत्व सिद्ध नही होता है, किन्तु परिणामित्व ही प्राप्त होता है, क्योकि परिणाम, विवर्त्त, धर्म, अवस्था और विकार ये सब स्वभावके पर्यायवाची है। यदि किसी पदार्थका स्वभाव किसी प्रमाणसे नही जाता है, तो उसका सद्भाव ही सिद्ध नही हो सकता है। और यदि किसी प्रमाणसे वह जाना जाता है, तो अज्ञातरूप पूर्व आकारका त्याग और ज्ञातरूप उत्तर आकारकी उत्पत्ति होनेसे उसमे परिणमन स्वत सिद्ध है। अत चैतन्यरूप स्वभावमे भी परिणमन मानना ही होगा। साख्यका यह कहना भी ठीक नही है कि पदार्थकी उत्पत्ति और नाश नही होता है, केवल आविर्भाव और तिरोभाव होता है। क्योकि एक

आकारके तिरोभाव और दूसरे आकारके आविर्भावका अर्थ नाश और उत्पत्ति ही है। नाश और उत्पत्तिको तिरोभाव और आविर्भाव नामसे कहनेमे कोई आपत्ति नही है। अर्थ तो वही रहा, केवल नाममे ही भेद हुआ। उत्पत्ति और नाशकी सिद्धि प्रत्यक्षादि प्रमाणोसे भी होती है। प्रत्यक्षसे यह अनुभवमे आता है कि पदार्थ उत्पन्न और नष्ट होते है।

साख्यमतमे प्रकृति और पुरुष ये दो मुख्य तत्त्व माने गये हैं। ये दोनो ही कूटस्थ नित्य हैं। प्रकृतिसे महत् आदि २३ तत्त्वोकी उत्पत्ति होती है, जिनको व्यक्त कहते है। और प्रकृतिको अव्यक्त कहते हैं। पुरुषको सर्वथा नित्य मानना प्रमाण विरुद्ध है। क्योकि पुरुषको सर्वथा नित्य होनेसे उसमे किसी भी प्रकारकी विक्रिया नही हो सकेगी। और विक्रियाके अभावमे ससार, बन्ध, मोक्ष आदि सबका अभाव हो जायगा। पुरुषकी तरह प्रधान भी सर्वथा नित्य नही है। प्रधानको सर्वथा नित्य माननेसे उसके द्वारा महत् आदिकी उत्पत्ति नही हो सकेगी। तथा अव्यक्तको नित्य माननेसे अव्यक्तसे अभिन्न व्यक्त भी नित्य होगा। यदि नित्यसे अभिन्न वस्तुको अनित्य माना जाय तो पुरुषसे अभिन्न चैतन्यको भी अनित्य मानना पडेगा। और यदि व्यक्तको भी सर्वथा नित्य माना जाय तो उसमे प्रमाण, कारक आदिका व्यापार न हो सकनेसे उसका ज्ञान भी नही हो सकेगा। इस प्रकार साख्यका सर्वथा नित्यत्वैकान्त युक्ति तथा प्रमाणविरुद्ध है।

व्यक्त और प्रमाण आदिमे व्यग्य-व्यञ्जकभाव मानना भी ठीक नही हैं। इसी बातको बतलानेके लिए आचार्य कहते है—

प्रमाणकारकैर्व्यक्त व्यक्तं चेदिन्द्रियार्थवत् ।
ते च नित्ये विकार्यं किं साधोःस्ते शासनाद्बहिः ।।३८।।

यदि महदादि व्यक्त पदार्थ प्रमाण और कारकोके द्वारा अभिव्यक्त होते है, जैसे कि इन्द्रियोके द्वारा अर्थ अभिव्यक्त होता है, तो प्रमाण और कारक दोनोको नित्य होनेसे अनेकान्त शासनसे बाहर कोई भी वस्तु विकार्य कैसे हो सकती है।

प्रमाणके द्वारा जो अभिव्यक्ति होती है, उसको प्रमिति कहते हैं, और कारकोके द्वारा जो अभिव्यक्ति होती है, उसको उत्पत्ति कहते हैं। प्रमाण नित्य नही है। अन्यथा उसके द्वारा महत्, अहंकारादिमे की

गयी प्रमितिरूप अभिव्यक्ति नित्य हो जायगी। कारक भी नित्य नही है। अन्यथा उसके द्वारा महत् आदिमे की गयी उत्पत्तिरूप अभिव्यक्ति नित्य हो जायगी। ऐसी स्थितिमे व्यक्तको प्रमाण और कारकोसे अभिव्यक्त नही कह सकते, क्योकि जो पहले अनभिव्यक्त हो उसीकी व्यजकके व्यापारसे अभिव्यक्ति होती है। प्रमाण और कारकोसे अभिव्यक्त होने वाला व्यक्त (महदादि) भी नित्य नही हो सकता है, क्योकि अनभिव्यक्त आकारको छोडकर अभिव्यक्त आकारको ग्रहण करनेसे उसमें अनित्यत्वकी प्राप्ति स्वाभाविक है। यदि व्यक्त प्रमाण और कारकोका व्यापार होनेपर भी अपने अनभिव्यक्त आकारको नही छोडता है, तो उसको अभिव्यक्त ही नही कह सकते। चक्षु इन्द्रियके द्वारा किसी अर्थका ज्ञान होनेपर वह अर्थ अभिव्यक्त कहा जाता है। उस अर्थमे भी कथचित् परिवर्तन मानना ही पडता है, अन्यथा उस अर्थका ज्ञान ही नही हो सकता है। यदि प्रमाण और कारक सर्वथा नित्य है, तथा व्यग्य महदादि भी सर्वथा नित्य हैं, तो न प्रमाण और कारक उसके अभिव्यजक हो सकते है, और न महदादि व्यग्य ही हो सकते है। दीपक रात्रिमे घटका व्यजक होता है, और घट व्यग्य होता है। घट अनभिव्यक्त स्वभावको छोड़कर अभिव्यक्त स्वभावको धारण करता है, दीपक अव्यञ्जक स्वभावको छोड़कर व्यञ्जक स्वभावको ग्रहण करता है। व्यजक और व्यग्य दोनोको कथचित् अनित्य माननेसे ही इष्ट तत्त्वकी सिद्धि होती है, अन्यथा नही। साख्यके यहाँ प्रमाण, कारक, महत् आदि सब नित्य हैं। तब उनमे व्यग्य-व्यजकभाव कैसे हो सकता है। कथचित् अपूर्व पर्यायकी उत्पत्तिके अभावमे व्यग्य अथवा कार्य विकार्य नही कहा जा सकता है।

इस प्रकार साख्यमतमे सब पदार्थोके सर्वथा नित्य होनेसे उनमे व्यग्य-व्यजकभाव किसी प्रकार सभव नही है। ऐसा मानना ठीक नही है कि प्रधान कारण है, और महदादि उसके कार्य हैं। क्योकि कार्यके विषयमे दो विकल्प होते हैं—कार्य सत् है, अथवा असत्।

दोनो पक्षोमे दूषण दिखलाते हुए आचार्य कहते हैं—

यदि सत्सर्वथा कार्यं पुंवन्नोत्पत्तुमर्हति।
परिणामप्रक्लृप्तिश्च नित्यत्वैकान्तबाधिनी ॥३९॥

यदि कार्य सर्वथा सत् है, तो पुरुषके समान उसकी उत्पत्ति नही हो

सकती है। और उत्पत्ति न मानकर कार्यमे परिणामकी कल्पना करना नित्यत्वैकान्तकी बाधक है।

जो सर्वथा सत् है, वह कार्य नही हो सकता है, जैसे कि चैतन्य। चैतन्यको साख्य कार्य नही मानते है, अन्यथा चैतन्यस्वरूप पुरुषको भी कार्य मानना पडेगा। जो सर्वथा सत् है, कथचित् भी असत् नही है, उसमे कार्यत्वकी सिद्धि सभव नही है। और जो सर्वथा असत् है, वह भी कार्य नही हो सकता है। गगनकुसुम किसीका कार्य नही है। साख्य कार्यको असत् न मानकर सत् ही मानते है। उनका कहना है—

असदकरणादुपादानग्रहणात् सर्वसंभवाभावात्।
शक्तस्य शक्यकरणात् कारणभावाच्च सत्कार्यम्॥

कार्यको सत् सिद्ध करनेके लिए साख्यने पाँच हेतु दिये है—

१ 'असदकरणत्' असत्की कभी उत्पत्ति नही होती है। यदि असत्की भी उत्पत्ति होने लगे तो गगनकुसुम, वन्ध्यापुत्र आदि की भी उत्पत्ति होना चाहिए। २. 'उपादानग्रहणात्' प्रत्येक कार्यकी उत्पत्तिके लिए नियत उपादानका ग्रहण किया जाता है। तेलके लिए तिलोकी और दधिके लिए दूधकी आवश्यकता होती है। इससे प्रतीत होता है कि तिलोमे तेल और दूधमे दधि पहिलेसे ही विद्यमान रहता है। यदि ऐसा न होता तो बालूसे तेल और जलसे दधिकी उत्पत्ति होना चाहिए। ३ 'सर्वसभवाभावात्' सबसे सबका सभव नही होता है। यदि कार्य असत् होता तो किसी भी कारणसे किसी भी कार्यकी उत्पत्ति हो जाना चाहिए। ४ 'शक्तस्य शक्यकरणात्' समर्थ कारणसे समर्थ कार्यकी उत्पत्ति होती है। यदि कार्य असत् होता तो असमर्थ कारणसे भी समर्थ कार्यकी उत्पत्ति होना चाहिए। ५ कारणभावाच्च' कारणका सद्भाव पाया जाता है, इसलिए भी कार्यको सत् मानना आवश्यक है। क्योकि कार्य-कारणभाव विद्यमान पदार्थोमे ही होता है, अविद्यमान पदार्थोमे नही। तथा एक विद्यमान और दूसरे अविद्यमानमे भी कार्यकारणाव नही होता है।

अब प्रश्न यह है कि यदि कार्य असत् नही है, तो कैसा है। साख्यका यह कहना भी ठीक नही है कि कार्य विवर्त या परिणामरूप है। क्योकि पूर्व आकारके त्याग और उत्तर आकारकी उत्पत्तिका नाम ही विवर्त या परिणाम है। और ऐसा मानने पर एकान्तवादका त्याग करना ही पडता है। साख्यका कहना है कि महदादिमे नित्यत्वका प्रतिषेध होनेसे उनका

प्रधानमें तिरोभाव हो जाता है। तथा तिरोभाव हो जाने पर भी उनके विनाशका प्रतिषेध होनेसे उनका अस्तित्व बना रहता है। साख्यका उक्त कथन अनेकान्तका ही कथन है। और वह 'अन्धसर्पबिलप्रवेशन्याय'का ही अनुसरण कर रहा है।

नित्यत्वैकान्तमे पुण्य-पाप, बन्ध-मोक्ष आदि कुछ भी सभव नही है। इस बातको बतलानेके लिए आचार्य कहते है—

पुण्यपापक्रिया न स्यात् प्रेत्यभावः फलं कुतः।
बन्धमोक्षौ च तेषां न येषां त्वं नासि नायकः ॥४०॥

हे भगवन्! जिनके आप नायक नही हैं, उन नित्यत्वैकान्तवादियोके मतमे पुण्य-पापकी क्रिया, परलोक गमन, सुखादिफल, बन्ध और मोक्ष ये सब नही बन सकते है।

नित्यत्वैकान्तवादियोके यहाँ पुण्य और पापकी उत्पत्ति नही हो सकती है। इस जन्मसे दूसरे जन्ममे गमन भी नही हो सकता है। सुख, दुख आदि फलका अनुभव भी नही हो सकता है। इसी प्रकार बन्ध और मोक्ष भी सभव नही है। तात्पर्य यह है कि नित्यत्वैकान्तमे विक्रियाके अभावमे कुछ भी सभव नही है। जब पदार्थ सर्वदा जैसाका तैसा रहेगा, उसमे कुछ भी परिवर्तन नही होगा, तो पुण्य-पाप आदिकी उत्पत्ति कैसे सभव हो सकती है। इसलिए नित्यत्वैकान्त पक्ष पुण्य, पाप, प्रेत्य-भाव, बन्ध, मोक्ष आदिसे रहित होनेके कारण बुद्धिमानोके द्वारा सर्वथा त्याज्य है। ऐसी बात नही है कि नित्यत्वैकान्तमे ही पुण्य, पाप आदि नही बनते है, किन्तु किसी भी एकान्तमे पुण्य, पाप आदि सभव नही है। इसी बातको 'न कुशलाकुशल कर्म' इस कारिकामे विस्तारपूर्वक बतलाया गया है।

क्षणिकैकान्तमे दोष बतलाते हुए आचार्य कहते है—

क्षणिकैकान्तपक्षेऽपि प्रेत्यभावाद्यसंभवः।
प्रत्यभिज्ञाद्यभावान्न कार्यारंभः कुतः फलम् ॥४१॥

क्षणिकैकान्त पक्षमें भी प्रेत्यभाव आदि सभव नही हैं। प्रत्यभिज्ञान आदिका अभाव होनेसे कार्यका आरम्भ भी सभव नही है। और कार्यके अभावमे उसका फल कैसे सभव हो सकता है।

क्षणिकैकान्त पक्षमे नित्य आत्माके अभावमे प्रत्यभिज्ञान, स्मृति,

इच्छा आदि संभव नही है। प्रत्यभिज्ञान आदिके अभावमे पुण्य-पाप आदि कार्य भी नही हो सकता है। ऐसा मानना भी ठीक नही है कि सतान कार्य करती है। क्योकि अवस्तु होनेसे सन्तान कार्य नही कर सकती है। पुण्य, पाप आदि कार्यके अभावमे प्रेत्यभाव, बन्ध, मोक्ष आदि भी नही हो सकते है। इसलिए क्षणिकैकान्त नित्यैकान्त, शून्यैकान्त आदिकी तरह प्रेत्यभाव आदिसे रहित होनेके कारण श्रेयस्कर नही है।

बौद्धोका कहना है कि चित्तक्षणोके क्षणिक होने पर भी वासनाके कारण प्रत्यभिज्ञान आदि हो जाते है। अत पुण्य-पाप आदि कार्यारभ, और प्रेत्यभाव आदिके होनेमे कोई विरोध नही है। उक्त कथन ठीक नही है। क्योकि भिन्न-भिन्न कालवर्ती क्षणोमे वासना नही बन सकती है। पहला चित्तक्षण दूसरे चित्तक्षणका कारण भी नही हो सकता है। क्योकि निरन्वय क्षणिकवादमे कार्यकारणभाव भी सभव नही है। जो सर्वथा विनष्ट हो गया, वह किसीका कारण कैसे हो सकता है। चाहे वह एक क्षण पहिले नष्ट हुआ हो या एक वर्ष पहिले नष्ट हुआ हो। उन दोनोमे कोई अन्तर नही है। अत जैसे एक वर्ष पहले नष्ट क्षण कारण नही हो सकता, वैसे ही एक क्षण पहले नष्ट पूर्वक्षण उत्तरक्षणका कारण नही हो सकता। निरन्वयक्षणिकवादमे उत्तरक्षण पूर्वक्षणका कार्य भी नही हो सकता है। उत्तरक्षणकी उत्पत्ति पूर्वक्षणके अभावमे होनेसे, और पूर्वक्षणके सद्भावमे न होनेसे उत्तरक्षणको पूर्वक्षणका कार्य कैसे कह सकते है। सर्वदा कारणका अभाव होने पर भी यदि कार्य किसी नियत समयमे होता है, तो नित्यैकान्तवादी साख्य भी कह सकते हैं कि कारणके सर्वदा विद्यमान रहने पर भी कार्य किसी नियत समयमे होता है। क्षणिकैकान्तमे पूर्वक्षणके नष्ट हो जाने पर पूर्वक्षणके अभावमे उत्तरक्षणकी उत्पत्ति होती है। यहाँ प्रश्न यह है कि यदि पूर्वक्षणके अभावमे ही उत्तरक्षणकी उत्पत्ति होना है, तो पूर्वक्षणका अभाव तो एक क्षणको छोडकर सर्वदा रहता है, उस समय उत्तरक्षणकी उत्पत्ति क्यो नही हो जाती। यदि कार्यकारणमे अन्वय-व्यतिरेकके न होने पर भी कार्यकी उत्पत्ति होती है, तो वह निर्हेतुक होनेसे आकस्मिक ही मानी जायगी। क्षणिक पक्षमे कारणका कार्यके प्रति कुछ भी उपयोग नही होता है, फिर भी किसी कार्यको किसी कारणका कार्य माना जाय तो नित्यपक्षमे भी कारणके सदा विद्यमान रहनेपर भी किसी कार्यको नित्यका कार्य कहनेमे कौनसी आपत्ति है। नित्यमे अनेक कार्य करनेके कारण

अनेक स्वभावोका मानना अनुचित नही है। क्षणिक पदार्थमे भी अनेक स्वभाव पाये जाते है। अन्यथा वह अनेक कार्योको करनेमे समर्थ कैसे होता। एक ही दीपक वर्तिकादाह, तैलशोषण, कज्जलमोचन, तमोनिरसन आदि अनेक कार्य करता है। इन अनेक कार्योका करना अनेक स्वभावोसे ही हो सकता है। घटमे जो रूपज्ञान, रसज्ञान आदि नाना-प्रकारका ज्ञान देखा जाता है, वह अनेक स्वभावोके कारण ही होता है। इस प्रकार अनेक स्वभावोका सद्भाव नित्य पदार्थमे ही नही पाया जाता है, किन्तु क्षणिकमे भी पाया जाता है। प्रत्येक पदार्थमे अनेक शक्तियाँ रहती हैं, और उन शक्तियोके कारण उसके नाना कार्य देखे जाते है।

बौद्धोका कहना है कि शक्तियोका सद्भाव सिद्ध नही होता है। क्योकि शक्तियाँ शक्तिमानसे भिन्न है या अभिन्न। यदि भिन्न है, तो 'ये उसकी शक्तियाँ है' यह कैसे कहा जा सकता है। और अभिन्न पक्षमे या तो शक्तियाँ ही रहेगी या शक्तिमान् ही। इत्यादि विकल्पोके कारण शक्तियोका सद्भाव सिद्ध नही होता है।

उक्त प्रकारसे शक्तियोका अभाव सिद्ध करना ठीक नही है। इस प्रकार तो घटादि पदार्थोमे रूपादि गुणोका भी अभाव सिद्ध किया जा सकता है। घटसे रूपादि भिन्न है या अभिन्न, इत्यादि विकल्पो द्वारा रूपादिका भी अभाव हो जायगा। यद्यपि प्रत्यक्षसे शक्तियाँ नही दिखती है, किन्तु अनुमानसे शक्तियोका सद्भाव सिद्ध होता है। यदि अनुमानसिद्ध बात-को न माना जाय तो पदार्थोमे क्षणिकत्वकी सिद्धि, दान आदिमे स्वर्ग-प्रापण शक्ति आदिकी सिद्धि कैसे होगी। एक स्वभावके होने पर भी सामग्रीके भेदसे नाना कार्योकी उत्पत्ति मानना भी ठीक नही है। अन्यथा घटमे रूपादि गुणोके न होने पर भी चक्षुरादि सामग्रीके भेदसे रूपादि-का ज्ञान मानना होगा। बौद्ध घटमे रूपादि ज्ञानके भेदसे रूपादि गुणोको तो मानते है, किन्तु दीपकमे अनेक कार्योके देखे जाने पर भी अनेक स्व-भावोको नही मानना चाहते है। यदि दीपक आदिका स्वभाव सर्वथा एक है, तो घटादिका स्वभाव भी सर्वथा एक मानना चाहिए। उनमे घटसे भिन्न रूपादि के माननेसे क्या लाभ है। यदि क्षणिक पक्षमे एक कारण स्वभावभेदके विना भी एक समयमे अनेक कार्य करता है, तो नित्य पदार्थको भी सहकारी कारणोकी सहायतासे क्रमसे कार्य करनेमे कौनसी बाधा है। सहकारी कारणो द्वारा जिस प्रकार क्षणिक पदार्थमे स्वभावभेद नही होता है, उसी प्रकार नित्य पदार्थमे भी स्वभावभेद

नही होगा। यह कहना भी ठीक नही है कि सहकारी कारण ही कार्यको कर लेगे, नित्यको माननेकी क्या आवश्यकता है। क्यो कि यह प्रश्न तो क्षणिक पक्षमे भी समान रूपसे पूँछा जा सकता है। क्षणिक पक्षमे भी तो सहकारी कारण कार्यकी उत्पत्तिमे सहायता करते ही हैं। पृथिवी, जल आदिकी सहायतासे बीजके द्वारा अकुरकी उत्पत्ति होती है। यहाँ ऐसा भी कहा जा सकता है कि पृथिवी आदिसे ही अकुरकी उत्पत्ति हो जायगी, बीजके माननेकी क्या आवश्यकता है। यदि क्षणिक पदार्थ सहकारी कारणोके साथ कार्यको करता है, तो नित्य पदार्थको भी सहकारी कारणो-के साथ कार्य करनेमे कौनसी हानि है। तात्पर्य यह है कि नित्यकी तरह क्षणिक पदार्थमे भी शक्तियाँ या स्वभाव भेद पाये जाते है, जिनके कारण वह एक ही समयमे अनेक कार्य करता है। यथार्थमे पदार्थ न तो सर्वथा क्षणिक है, और न नित्य।

बौद्धोका मत है कि प्रत्येक पदार्थ क्षण क्षणमे नष्ट होता रहता है, और वह विनाश किसी कारणसे नही होता है, किन्तु निर्हेतुक है। पदार्थ स्वभावसे ही विनाशशील उत्पन्न होता है। वह अपने नाशके लिए किसी दूसरे पदार्थकी अपेक्षा नही रखता है। जो जिस कार्यके लिए किसी दूसरे पदार्थकी अपेक्षा नही रखता है, वह उसका स्वभाव है। जैसे कि अन्तिम कारणसामग्रीका स्वभाव कार्यको उत्पन्न करनेका है। क्योकि वह कार्यकी उत्पत्तिमे अन्य किसीकी अपेक्षा नही रखती है। घटका विनाश स्वभावसे ही होता है, मुद्गर आदि किसी अन्य कारणसे नही। यदि मुद्गरसे घटका विनाश होता है, तो वह विनाश घटसे भिन्न होता है, या अभिन्न होता है। यदि विनाश घटसे भिन्न होता है तो घटका क्या बिगडा, वह तो ज्यो का त्यो रक्खा रहेगा। और उस समय पूर्ववत् घट-का दर्शन भी होना चाहिए। यदि विनाश घटसे अभिन्न होता है, तो विनाश होनेका अर्थ हुआ 'घटका होना'। और घटतो पहलेसे ही निष्पन्न है। तव उसके विनाशका होना व्यर्थ ही है। अतः पदार्थोका विनाश स्वभावसे ही होता है, किसी कारणसे नही।

बौद्धोका उक्त प्रकारसे पदार्थोको विनाशशील सिद्ध करना युक्ति-संगत नही है। अनुभवसे यही प्रतीत होता है कि प्रत्येक पदार्थ कुछ काल तक स्थिर रहता है, और विनाशके कारण मिलने पर उसका नाश हो जाता है। जिस प्रकारसे बौद्ध पदार्थका विनाश सिद्ध करते हैं, उस प्रकारसे पदार्थका स्थिति स्वभाव भी तो सिद्ध किया जा सकता

है । पदार्थका स्वभाव स्थिति है, क्योंकि वह अपनी स्थितिके लिए किसी-की अपेक्षा नही करता है । यदि पदार्थकी स्थिति दूसरे कारणोसे होती है, तो प्रश्न होता है कि वह स्थिति पदार्थसे भिन्न होती है या अभिन्न । भिन्न स्थितिसे तो कोई लाभ नही है, क्योकि ऐसा होने पर पदार्थ स्थिर नही रह सकेगा । अभिन्न स्थिति मानना भी ठीक नही है, क्योकि स्थिति उसीकी होगी जो स्थित है, और स्थित पदार्थकी स्थिति करना व्यर्थ ही है। जो पदार्थ स्थित ही नही है उसकी स्थिति कैसे होगी । खरविषाण-की स्थिति कभी नही हो सकती है ।

वौद्ध कहते है कि शब्द, विद्युत् आदिका अन्तमे विनाश देखा जाता है, इसलिए आदिमें शब्द आदिका विनाश मान लेना ठीक है । यही बात स्थितिके विपयमे भी कही जा सकती है । शब्द, विद्युत् आदिकी आदिमे स्थिति देखे जानेसे अन्तमें भी उनकी स्थिति मान लेना चाहिए । शब्द, विद्युत् आदिकी उत्पत्तिका कोई कारण न दिखने पर भी उनके उपादान कारणका अनुमान किया जाता है । इसी प्रकार शब्द, विद्युत् आदिके नष्ट हो जाने पर उनके कार्यको न दिखने पर भी कार्यका अनुमान किया जा सकता है । तात्पर्य यह है कि शब्द, विद्युत् आदिका भी सर्वथा नाश नही होता है, किन्तु पर्यायका ही नाश होता है । और उस पर्यायके नाश होने पर दूसरी पर्यायकी उत्पत्ति होती है । जो पदार्थ द्रव्यकी अपेक्षासे स्थितिशील है उसीमे पर्यायका होना सभव है। जो पदार्थ स्थित ही नही है उसकी पर्याये नहीं हो सकती है । जैसे कि गगनकुसुमकी कोई पर्याय सभव नही है । इस प्रकार सर्वथा क्षणिकवाद असगत ही है ।

यथार्थ मे वौद्धाभिमत निरन्वय क्षणिकवाद मे कार्य-कारण सम्बन्ध आदि कुछ भी नही वन सकता है। कार्य-करण सम्बन्धके अभावमे प्रेत्यभाव, पुण्य, पाप आदि भी सभव नही है । क्षणक्षयैकान्तमे सतान भी सभव नही है, जिससे कि सतानकी अपेक्षा से प्रेत्यभाव आदि बन सके । इस प्रकार क्षणिकवाद बुद्धिमानोके द्वारा ग्राह्य नही है, क्योकि उसमे किसी प्रकारकी अर्थक्रिया सभव नही है। और अर्थक्रियाके अभाव मे पुण्य, पाप, प्रेत्यभाव, प्रत्यभिज्ञान, बन्ध, मोक्ष आदि कुछ भी सभव नही है ।

बौद्ध कार्यको सर्वथा असत् मानते है । इसका खण्डन करनेके लिए आचार्य कहते है—

यद्यसत्सर्वथा कार्यं तन्माजनि खपुष्पवत् ।
मोपादाननियामोऽभून्माश्वासः कार्यजन्मनि ॥४२॥

यदि कार्य सर्वथा असत् है, तो आकाशपुष्पकी तरह उसकी उत्पत्ति नही हो सकती है। तथा कार्यकी उत्पत्तिमे उपादान कारणका नियम और विश्वास भी नही हो सकता है।

कार्य कथचित् सत् है, और कथचित् असत्। द्रव्यकी अपेक्षासे कार्य सत् है, और पर्यायकी अपेक्षासे असत् है। यदि द्रव्यकी अपेक्षासे भी कार्य असत् हो, तो उसकी उत्पत्ति ही नही हो सकती है। अकाशपुष्पके सर्वथा असत् होनेसे त्रिकालमे भी उसकी उत्पत्ति सभव नही है। कार्य उपादानरूपसे सत् है। घटका उपादान मिट्टी है, मिट्टीरूपसे घटका सद्भाव सदा रहता है। मिट्टीका ही घटरूपसे परिणमन होता है। इसलिए मिट्टीद्रव्यकी अपेक्षासे घटका सद्भाव घटकी उत्पत्तिके पहिले भी रहता है। यथार्थमे अन्वय-व्यतिरेकके सद्भावमे ही कार्यकारणभाव सिद्ध होता है। कारणके होनेपर कार्यका होना अन्वय है, और कारणके अभावमे कार्यका न होना व्यतिरेक है। सर्वथा क्षणिकवादमें अथवा सर्वथा असत्कार्यवादमे कार्य-कारणमे अन्वय-व्यतिरेक बन ही नही सकता है। क्योकि वहाँ कारणके अभावमे ही कार्यकी उत्पत्ति मानी गयी है, और कारणके होनेपर कार्यकी उत्पत्ति नही मानी गयी है। असत्कार्यवादमे अन्वय-व्यतिरेकके अभावमे कार्य-कारण सम्बन्ध किसी भी प्रकार संभव नही है। अत कार्य सर्वथा असत् नही है। कार्यके सर्वथा असत् होनेपर उसकी उत्पत्ति असभव है। जो कार्य सर्वथा असत् है, उसका कोई कारण नही हो सकता है। वन्ध्यापुत्र सर्वथा असत् है, तो उसका कोई कारण भी नही है। उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य सहित द्रव्यमे ही कार्य-कारण सम्बन्ध बनता है। निरन्वय विनाशमे कार्य-कारण सम्बन्ध नही बन सकता है। दो पदार्थोंमे कार्यकारण सम्बन्ध सिद्ध होनेपर ही पूर्व-पूर्व पर्याय उत्तर-उत्तर पर्यायमे परिणत हो जाती है। जैसे मृत्पिण्ड, स्थास, कोश, कुसूल और घट, इनमें से पूर्व-पूर्व पर्याय उत्तर-उत्तर पर्यायमें परिणत हो जाती है। यह बात सबको प्रत्यक्षसिद्ध है।

बौद्ध कहते है कि जहाँ आगे-आगे सदृश पर्यायोकी उत्पत्ति होती जाती है, वहाँ उपादानका नियम होता है। अर्थात् वहाँ पूर्व पर्याय उत्तरपर्यायकी उपादान होती है। और जहाँ सदृश पर्यायकी उत्पत्ति नही होती है वहाँ उपादानका नियम नही होता है। मिट्टी और घटमे

उपादान का नियम है। क्योंकि मिट्टीके द्वारा उसीके सदृश घटकी उत्पत्ति होती है। तन्तु और घटमे उपादानका नियम नही है, क्योकि तन्तुसे घट विसदृश है।

बौद्धोके उक्त कथनमे कोई तथ्य नही है। मृत्पण्ड और घटमें अन्वय-व्यतिरेकके अभावमे उसी प्रकारका वैलक्षण्य है जिस प्रकार कि तन्तु और घटमें है। मृत्पिण्डका घटकी उत्पत्तिके साथ कोई सम्बन्ध नही है, क्यो कि मृत्पिण्डके सर्वथा नाश होनेपर घटकी उत्पत्ति होती है। अत घट मृत्पिण्डसे सर्वथा विलक्षण है। मृत्पिण्ड और घटमे सर्वथा वैलक्षण्य होनेपर भी यदि उपादानउपादेयभाव है, तो तन्तु और घटमे भी उपादान-उपादेयभाव होना चाहिए। अन्वयरहित पदार्थो मे ऐसा स्वभाव मानना भी ठीक नही है, जिस स्वभावके कारण मृत्पिण्ड घटका ही कारण होता है, पटका नही। क्योकि अन्वयके अभावमे जिस प्रकार भिन्न सन्तानमे सर्वथा भेद है, उसी प्रकार अभिन्न सन्तानमे भी भेद है। इसलिए कारणका ऐसा स्वभाव मानना आवश्यक है जिससे कारण वह पूर्व स्वभावको छोड़कर उत्तर स्वभावको ग्रहण करता हुआ द्रव्यरूपसे स्थिर रहता है। पूर्व स्वभावका सर्वथा नाश होनेपर और किसी पदार्थके द्रव्यरूपसे स्थित न रहनेपर भी कार्यकी उत्पत्ति मानने पर न तो उपादानका नियम सिद्ध हो सकता है, और न कार्यकी उत्पत्तिमे विश्वास ही हो सकता है। यदि कार्य सर्वथा असत् है, तो तन्तुओसे पटकी ही उत्पत्ति होती है, घटकी नही, यह नियम कैसे बन सकता है। वास्तवमें तन्तुओकी अपेक्षासे पटरूप कार्य सत् है, और घटकी अपेक्षासे असत् है। तन्तुओमे पटरूपसे परिणत होनेकी विशेषता पायी जाती है, तभी तन्तुओसे पटकी उत्पत्ति होती है। आतान, वितान आदिरूपसे परिणत तन्तुओसे पटकी उत्पत्ति माननेमे कोई बाधा भी नही आती है। क्योकि तन्तु और पटमे अन्वय-व्यतिरेक पाया जाता है।

इस प्रकार असत्कार्यवाद एव निरन्वय-क्षणिकवादमे कार्यकी उत्पत्ति असभव है। और उपादान कारणके अभावमे कार्यकी उत्पत्तिमे विश्वास भी नही किया जा सकता है।

क्षणिकैकान्तमे अन्य दोषोको बतलानेके लिए अचार्य कहते है—

न हेतुफलभावादिरन्यभावादनन्वयात् ।
संतानान्तरवन्नैकः संतानस्तद्वतः पृथक् ॥४३॥

क्षणिकपक्षमे अन्वयके अभावमे कार्य-कारणभाव आदि नही बन सकते

हैं। क्योंकि कारणसे कार्य सतानान्तरके समान सर्वथा पृथक् है। सतानियोसे पृथक् कोई एक सन्तान भी नही है।

यह पहले विस्तारपूर्वक वतलाया गया है कि क्षणिकैकान्तमे अन्वयका सर्वथा अभाव है। अन्वयके अभावमे हेतुफलभाव, वास्यवासकभाव, कर्मफलभाव, प्रवृत्ति, निवृत्ति आदि कुछ भी नही वन सकते है। क्योंकि जिन पदार्थोमें उक्त सम्बन्ध सभव है, वे पदार्थ अन्वयके अभावमें एक दूसरेसे सर्वथा पृथक् हैं। यह कहना भी ठीक नही है कि प्रत्येक पदार्थमे एक सन्तान पायी जाती है, जिसके कारण पदार्थोमें हेतुफलभाव आदि सम्वन्ध वन जाते हैं। क्योंकि अन्वयके अभावमें जैसे एक सन्तानका दूसरी सन्तानके साथ सम्बन्ध नही है, उसी प्रकार एक सतानके अनेक क्षणोमे भी कोई सम्वन्ध नही है। वौद्ध प्रत्येक पदार्थकी सन्तान मानते है। घट प्रत्येक क्षणमे नष्ट होता रहता है, किन्तु घटकी एक पृथक् सन्तान चलती रहती है, और पटकी एक पृथक् सन्तान चलती रहती है। घटके क्षण-क्षणमे नष्ट होनेपर भी एक सन्तानके कारण एक घटसे उसके सदृश दूसरे घटकी उत्पत्ति होती है, पटकी नही, क्योंकि घटकी सन्तानसे पटकी सन्तान भिन्न है। वौद्ध एक सन्तानके पूर्वापर क्षणोमे तो कार्यकारणभाव मानते है, किन्तु एक सतानके पूर्व क्षणका अन्य सन्तानके उत्तर क्षणके साथ कार्यकारणभाव नही मानते हैं। किन्तु जैसे भिन्न सन्तानवर्ती क्षणोमे कार्यकारणभाव नहीं हो सकता है, वैसे ही एक सन्तानके पूर्वापर क्षणोमे भी कार्यकारणभाव नही हो सकता है। क्योंकि एक सन्तानका प्रथम क्षण दूसरे क्षणसे सर्वथा पृथक् है, जैसे कि एकन्तानके प्रथम क्षणसे दूसरी सन्तानका द्वितीय क्षण सर्वथा पृथक् है। सतानियोसे पृथक् कोई एक सन्तान भी सिद्ध नही होती है। स्वय बौद्धोने सन्तानियोको ही सन्तान माना है। सव क्षणोके अत्यन्त विलक्षण होनेपर भी उनमे पृथक्-पृथक् अनेक सन्तानोकी कल्पना करना और उन सन्तानोके द्वारा कार्य-कारणभाव, कर्मफल अदिको मानना ऐसा ही है, जैसे कोई शशविपाणमे गोल आकार आदिकी कल्पना करे। जिस अर्थकी प्रतीति ही नही होती है, उस अर्थकी कल्पना करना, उसकी सन्तान मानना और फिर सन्तानके द्वारा कार्य-कारण अदि सम्बन्धोका सद्भाव सिद्ध करना, वैसा ही है, जेसे वन्ध्यापुत्रमे रूप, लावण्य, ज्ञान आदिका सद्भाव सिद्ध करना। क्योंकि सन्तानकी सिद्धि प्रत्यक्ष आदि किसी प्रमाणसे नही होती है। इस प्रकार सन्तानके अभावमे सन्तान द्वाराकी गयी कोई भी व्यवस्था नही बन सकती है।

संन्तानके विषयमे अन्य दूषणोंको बतलानेके लिए आचार्य कहते है—

अन्येष्वनन्यशब्दोऽयं संवृतिर्न मृषा कथम् ।
मुख्यार्थः संवृतिर्न स्याद् विना मुख्यान्न संवृतिः ।।४४।

पृथक्-पृथक् क्षणोमे अनन्य शब्द (सन्तान)का व्यवहार सवृति है, और संवृत्ति होनेसे वह मिथ्या क्यो नही है। मुख्य अर्थ सवृतिरूप नही होता है, और मुख्य अर्थके विना सवृति नही हो सकती है।

प्रत्येक पदार्थके समस्त क्षण परस्परमे नितान्त पृथक् है। घटके जितने क्षण है वे एक दूसरेसे पृथक् है, पटके समस्त क्षण भी एक दूसरेसे पृथक् है। यही वात समस्त पदार्थोके क्षणोके विषय मे है। सब क्षण पृथक् पृथक् होनेसे अन्य है। उन अन्य क्षणोमे अनन्य (अभिन्न अथवा एक) की कल्पना करनेका नाम सन्तान है। अर्थात् पृथक्-पृथक् क्षणोको एक मान लेना सन्तान है। इस प्रकारकी सन्तानकी कल्पना केवल सवृति (उपचार) से ही हो सकती है। जो बात उपचारसे मानी जाती है, वह मुख्य नही होती है, और न वह मुख्य अर्थके अभावमे होती है। वालकको उपचारसे सिह कह देते है—'सिहोऽय माणवक' यहाँ मुख्य सिहके सद्भावमे ही वालकमें सिहका उपचार सभव है। जब क्षणिकैकान्तमे कुछ भी अनन्य नही है, तो वहाँ अनन्य शब्दका व्यवहार कैसे हो सकता है। अत मुख्यार्थके अभावमे उपचाररूप सन्तानकी कल्पना मिथ्या या असत्य ही है।

यह भी प्रश्न है कि सतान सतानियो (पृथक्-पृथक् क्षणो) से अनन्य है या अन्य। वौद्ध सतानको सतानियोसे अनन्य मानते है। किन्तु सतानको सतानियोसे अभिन्न माननेमे या तो केवल सतान ही रहेगी या सतानी ही। चित्तक्षणोकी सन्तानको यदि सन्तानियोसे भिन्न माना जाय तो आत्माका ही दूसरा नाम सन्तान होगा। यहाँ भी सन्तानियोसे भिन्न सन्तान नित्य है या अनित्य, इस प्रकार दो विकल्प होते है। नित्यपक्ष तो स्वय वौद्धोको इष्ट नही है। अनित्य पक्षमे भी सन्तानियोसे भिन्न सन्तानमें अनन्य व्यवहार कैसे किया जा सकता है। अन्यो मे अनन्य व्यवहार केवल सवृत्तिसे ही किया जाता है। इस प्रकार कल्पनासे किया गया अन्योमे जो अनन्य व्यवहार है, वह मिथ्या ही है। और मिथ्या व्यवहार द्वारा कार्य-कारण सम्बन्ध आदिकी व्यवस्था भी नही हो सकती है। यदि सन्तानको काल्पनिक न मानकर मुख्य माना जाय तो मुख्य

अर्थ होनेसे सन्तान सवृत्तिरूप नही हो सकती है। उसे वास्तविक मानना होगा। और यदि सन्तान सवृत्तिरूप है तो वह मुख्य न होकर उपचाररूप ही होगी। किन्तु उपचारसे भी सन्तानकी कल्पना सभव नही है, क्योकि मुख्य अर्थके अभावमे उपचार नही होता है। उपचरित पदार्थसे मुख्य अर्थका कार्य भी नही होता है। बालकमे उपचारसे अग्निका व्यवहार करनेपर बालकसे पाक आदि क्रिया सभव नही है। उपचरित सन्तान अन्य क्षणोमे अनन्य प्रत्ययका कारण नही हो सकती है। और पृथक्-पृथक् क्षणोमे अनन्य प्रत्यय भी सभव नही है। और अनन्य प्रत्ययके अभावमे सतानकी सिद्धि किसी भी प्रकार नही हो सकती है।

यहाँ बौद्ध कहते है कि सन्तान न तो सन्तानियोसे भिन्न है, और न अभिन्न, न उभयरूप है, और न अनुभयरूप, वह तो अवाच्य है। तथाहि—

चतुष्कोटेर्विकल्पस्य सर्वान्तेषूक्त्ययोगतः।
तत्त्वान्यत्वमवाच्य चेत्तयोः संतानतद्वतोः ॥४५॥

सत्त्व आदि सब धर्मोमे चार प्रकारका विकल्प नही हो सकता है। अत सन्तान और सन्तानियोमे एकत्व और अन्यत्व अवाच्य है।

बौद्धोका कहना है कि प्रत्येक धर्ममे चार प्रकारके विकल्प हो सकते हैं। ओर वे इस प्रकार होते हैं—वस्तु सत् है, असत् है, उभय है, या अनुभय है। यदि सत् है, तो उसकी उत्पत्ति नही हो सकती है। असत् है, तो शून्यताको प्राप्ति होती है। उभयरूप माननेमे दोनो पक्षोमे दिये गये दूषण आते है। अनुभयरूप मानना भी ठीक नही है। क्योकि एक धर्मका निषेध होनेपर दूसरेका विधान स्वत प्राप्त होता है। दोनो धर्मोका निषेध सभव नही है। फिर भी दोनो धर्मोका निषेध माना जाय तो वस्तु नि स्वभाव हो जायगी। सन्तानको भी सन्तानियोसे अभिन्न माननेपर सन्तानी ही रहेगे, और भिन्न माननेपर 'यह इनकी सन्तान है' ऐसा विकल्प भी नही हो सकता है। उभयरूप माननेमे उभय पक्षोमे दिये गये दूपण आते हैं। और अनुभयरूप माननेमे सन्तान और सन्तानी दोनो नि स्वभाव हो जाँयगे। इसलिए सन्तान और सन्तानियोमे जो भिन्न, अभिन्न आदि विकल्प किये गये है वे ठीक नही है। सन्तान सन्तानियोसे भिन्न है, या अभिन्न ? इस विषयमे यही कहा जा सकता है कि सन्तान सन्तानियोसे न तो भिन्न है, और न अभिन्न है, किन्तु अवाच्य है।

बौद्धोको उत्तर देते हुए आचार्य कहते है—

अवक्तव्यचतुष्कोटिविकल्पोऽपि न कथ्यताम् ।
असर्वान्तमवस्तु स्यादविशेष्यविशेषणम् ॥४६॥

बौद्धोको वस्तुमे सत् आदि चार प्रकारके विकल्पको अवक्तव्य नही कहना चाहिए। जो सर्व धर्म रहित है वह अवस्तु है, और उसमे विशेष्य-विशेषणभाव भी नही बन सकता है।

बौद्ध स्वलक्षणको अवक्तव्य मानते है। और उसमे सत् आदिका विकल्प करके अवक्तव्यत्वकी सिद्धि करते है। स्वलक्षण सत् है, असत् है, उभयरूप है या अनुभयरूप है ? स्वलक्षण 'सत् है' ऐसा नही कह सकते है, 'असत् है' ऐसा भी नही कह सकते है, उभयरूप तथा अनुभयरूप भी नही कहा जा सकता है। अत चारो प्रकारसे वक्तव्य न होनेसे स्वलक्षण अवक्तव्य है। इस प्रकार बौद्ध स्वलक्षमे चार प्रकारका विकल्प करके उसको अवक्तव्य कहते है। यहाँ यह विचारणीय है कि यदि स्वलक्षण सर्वथा अवक्तव्य है, तो 'वह सत् रूपसे अवक्तव्य है, असत् रूपसे अवक्तव्य है, उभयरूपसे अवक्तव्य है, और अनुभयरूपसे अवक्तव्य है' ऐसा चार प्रकारका विकल्प नही किया जा सकता है' और यदि स्वलक्षणमे उक्त चार प्रकारका विकल्प किया जाता है, तो उसमे कथंचित् अभिलाप्यत्व भी मानना होगा। क्योकि जो वस्तु वक्तव्य, अवक्तव्य आदि सब प्रकारके विकल्पोसे रहित है, वह अवस्तु हो जायगी। इस प्रकार जो पदार्थ सर्व धर्मोसे रहित है। वह न तो विशेष्य हो सकता है, और न उसका कोई विशेषण हो सकता है। अर्थात् सर्वथा असत् पदार्थ न तो विशेष्य हो सकता है, और न अनभिलाप्य उसका विशेषण हो सकता है। गगनकुसुम न तो विशेष्य है, और न उसका कोई विशेषण है। ऐसी किसी भी वस्तुका प्रत्यक्षसे ज्ञान नही होता है, जो न तो विशेष्य हो और न उसका कोई विशेषण हो।

अवस्तुमे विधि और निषेध भी सभव नही है, इस बातको बतलानेके लिए आचार्य कहते है—

द्रव्याद्यन्तरभावेन निषेधः संज्ञिनः सतः ।
असद्भेदो न भावस्तु स्थानं विधिनिषेधयोः ॥४७॥

विद्यमान सज्ञीका दूसरे द्रव्य आदिकी अपेक्षासे निषेध होता है। जो सर्वथा असत् है, वह विधि और निषेधका स्थान नही हो सकता है।

जो पदार्थ अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षासे सत् है उसका दूसरे द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षासे निषेध होता है जो अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षासे भी सर्वथा असत् है उसकी न तो विधि ही हो सकती है, और न प्रतिषेध ही। सर्वथा असत् पदार्थका अस्तित्व असंभव होनेसे उसकी विधि (सद्भाव) असभव ही है। और विधिके अभावमे उसका प्रतिषेध भी सभव नहीं है। क्योकि प्रतिषेध विधिपूर्वक ही होता है। जो पदार्थ कथचित् अभिलाप्य है, उसमें अभिलाप्यत्वका निषेध करके कथञ्चित् अनभिलाप्यत्व सिद्ध किया जाता है। जो कथचित् विशेषण-विशेष्यरूप है, वही कथचित् अविशेषण-अविशेष्यरूप होता है, अत एकान्तरूपसे न तो कोई अनभिलाप्य है, और न अविशेषण-अविशेष्यरूप है। जो अभिलाप्य है उसको अनभिलाप्य माननेमें और जो विशेषण-विशेष्यरूप है, उसको अविशेषण-अविशेष्यरूप माननेमे कोई विरोध नही है। बौद्ध स्वय स्वलक्षणको अनिर्देश्य मानकर अनिर्देश्य शब्दके द्वारा निर्देश्य मानते हैं। यह कहना भी ठीक नही है कि अभाव अनभिलाप्य है। क्योंकि जहाँ अभावका कथन किया जाता है, वहाँ भावका भी कथन होता है। अभाव सर्वथा अभावरूप नही होता है, किन्तु भावान्तररूप होता है। जब कोई कहता है कि यहाँ घट नही है, इसका अर्थ यह होता है कि यहाँ घट-रहित भूतलका सद्भाव है। घटाभावका अर्थ है घटरहित भूतल। इसी प्रकार जहाँ भावका कथन किया जाता है, वहाँ अभावका कथन भी होता है। 'यह घट है' ऐसा कहनेपर 'घट पट नही है' ऐसा तात्पर्य स्वय फलित हो जाता है। अत· यह सिद्ध होता है कि भाववाचक शब्दोके द्वारा अभावका और अभाववाचक शब्दोके द्वारा भावका कथन होता है।

इस प्रकार स्वद्रव्य आदिकी अपेक्षासे जो सत् है, वही विधि और निषेधका विषय होता है। सर्वथा असत् पदार्थमें विधि और निषेधका होना असभव है।

बौद्धो द्वारा माना गया तत्त्व सब धर्मोसे रहित होनेके कारण अवस्तु है, और अनभिलाप्य है, इस बातको बतलानेके लिए आचार्य कहते हैं—

अवस्त्वनभिलाप्यं स्यात् सर्वान्तैः परिवर्जितम् ।
वस्त्वेवावस्तुतां याति प्रक्रियाया विपर्ययात् ॥४८॥

जो सर्व धर्मोसे रहित है वह अवस्तु है, और अवस्तु होनेसे वह अन-

भिलाप्य है। वस्तु ही प्रक्रियाके विपर्ययसे अवस्तु हो जाती है।

इसमे सन्देह नही है कि जो सकल धर्मोसे रहित है, वह अवस्तु है। वह किसी प्रमाणसे जानी भी नही जा सकती है। और ऐसी अवस्तु ही सर्वथा अनभिलाप्य है। तथा जिसमे धर्म पाये जाते है वह वस्तु है, वह प्रमाणके द्वारा जानी भी जाती है, और अभिलाप्य भी होती है। ऊपर जो सर्व धर्मोसे रहितको अवस्तु कहा है, वह एकान्तवादकी अपेक्षासे ही कहा है। अनेकान्त शासनमे तो वस्तु ही प्रक्रियाके विपर्ययसे अवस्तु हो जाती है। सर्वथा अवस्तु कोई नही है। जो स्वद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे वस्तु है, वही परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे अवस्तु है। भाव-वाचक शब्दोके द्वारा अभावका और अभाववाचक शब्दोके द्वारा भावका प्रतिपादन होता है, यह पहले वतलाया ही जा चुका है। किसीने कहा—'अब्राह्मणमानय' 'अब्राह्मणको लाओ'। इस वाक्यका अर्थ यह है कि ब्राह्मणके अतिरिक्त क्षत्रिय आदिको लाना है। अब्राह्मण शब्द अभाव वाचक होकर भी क्षत्रिय आदि भावोको कहता है। और किसीने कहा—'ब्राह्मणमानय' 'ब्राह्मणको लाओ'। इस वाक्यका तात्पर्य यह है कि ब्राह्मण को ही लाना है, क्षत्रिय आदिको नही। यहाँ ब्राह्मण शब्द भाववाचक होकर भी क्षत्रिय आदिका निषेध करता है।

अत यह कहना ठीक ही है कि जो अवस्तु है, वह अनभिलाप्य है, जैसे शून्यता। और जो अभिलाप्य है वह वस्तु है, जैसे आकाशपुष्पका अभाव। आकाशपुष्पाभावका कथन किया जाता है, अत आकाशपुष्पाभाव सर्वथा अवस्तु न होकर वस्तु है। आकाशमे जो पुष्पका अभाव है, वह आकाशस्वरूप होनेसे वस्तु है। पुष्परहित आकाशका नाम ही आकाश-पुष्पाभाव है। प्रत्येक पदार्थ स्वभावकी अपेक्षासे भावरूप और परभाव-की अपेक्षासे अभावरूप होता है। एक द्रव्यमे एकत्व सख्याका व्यवहार होता है, वही द्रव्य जव दूसरी द्रव्यके साथ मिल जाती है, तो उसीमे द्वित्व सख्याका व्यवहार होने लगता है। अपेक्षाभेदसे अनेकान्त शासनमे सर्व प्रकारकी व्यवस्था वन जाती है। जो वस्तुको सर्व धर्मोसे रहित मानते है उनके मतमे उसमे वस्तुत्व ही सिद्ध नही हो सकता है। और तत्त्वके सर्वथा अवस्तु होनेसे वह सर्वथा अनभिलाप्य भी होता है। इस प्रकार एकान्त मतमे किसी भी तत्त्वकी व्यवस्था नही बनती है।

अवक्तव्यवादियोको अन्य दूषण देते हुए आचार्य कहते हैं—

सर्वान्ताश्चेदवक्तव्यास्तेषां किं वचनं पुनः ।
संवृतिश्चेन्मृषैवैषा परमार्थविपर्ययात् ॥४९॥

यदि सर्व धर्म अवक्तव्य है तो उनका कथन क्यो किया जाता है। यदि उनका कथन सवृतिरूप है, तो परमार्थसे विपरीत होनेके कारण वह मिथ्या ही है।

जो लोग कहते है कि सव धर्म अवक्तव्य हैं, वे धर्मदेशनारूप तथा स्वपक्षके साधन और परपक्षके दूपणरूप वचनोका प्रयोग क्यो करते हैं। उन लोगोको तो मौनावलम्वन ही श्रेयस्कर है। जो सव तत्त्वोको अवक्यव्य कहता हुआ भी उनका प्रतिपादन करता है, वह उस व्यक्तिके समान है, जो कहता है कि मे मौनी हूँ। यदि सव धर्म वास्तवमे अवक्तव्य हैं, तो उनका प्रतिपादन किसी प्रकार सभव नही है। यदि कहा जाय कि सवृतिसे उनका प्रतिपादन होता है, तो यहाँ अनेक विकल्प होते है—स्वरूप, पररूप, उभयरूप, तत्त्व, और मृपा, इनमेसे सवृतिका अर्थ क्या है। 'सवृतिसे सव धर्म अभिलाप्य हैं' इसका अर्थ यह माना जाय कि स्वरूपसे अभिलाप्य हैं, तो उनको अनभिलाप्य कैसे कहा जा सकता है। यदि वे पररूपसे अभिलाप्य हैं, तो पररूप भी उनका स्वरूप ही है। अत पररूपसे अभिलाप्यका अर्थ स्वरूपसे अभिलाप्य ही हुआ। केवल कहनेमे स्खलन हो गया। 'स्वरूपकी अपेक्षासे अभिलाप्य हैं' ऐसा कहना चाहिए था, किन्तु उच्चारणके दोपसे ऐसा कथन हो गया कि पररूपकी अपेक्षासे अभिलाप्य हैं। यदि धर्म उभयरूपसे वक्तव्य हैं, तो दोनो पक्षोमे दिये गये दूषण आते है। इसी प्रकार धर्म यदि तत्त्वत वक्तव्य हैं, तो स्वप्नमे भी वे अवक्तव्य नही हो सकते हैं। यहाँ भी कथनमे दोष हो गया। तत्त्वत वक्तव्य हैं, ऐसा कहनेके स्थानमे सवृतिसे वक्तव्य हैं, ऐसा कथन हो गया। यदि सवृतिका अर्थ मृषा है, तो सवृतिसे धर्म वक्तव्य है, इसका अर्थ हुआ कि मिथ्यारूपसे धर्म वक्तव्य हैं। यदि धर्म मिथ्यारूपसे वक्तव्य हैं, तो उनका कथन ही नही करना चाहिये। क्योकि परमार्थसे विपरीत होनेके कारण सवृतिसे वक्तव्य धर्म तत्त्वत अवक्तव्य ही होगे। इस प्रकार धर्मोको सर्वथा अनभिलाप्य मान कर भी उनका जो प्रतिपादन किया जाता है उसमे विरोध स्पष्ट है। यदि तत्त्व सर्वथा अनभिलाप्य है तो उसका प्रतिपादन नही हो सकता है। और यदि उसका प्रतिपादन किया जाता है, तो उसको अवक्तव्य नही कह सकते। सर्वथा अवक्तव्य धर्म 'अवक्तव्य' शब्दके द्वारा भी वक्तव्य नही हो सकता है।

विकल्प पूर्वक तत्त्वकी अवाच्यताका निराकरण करनेके लिए आचार्य कहते है—

अशक्यत्वादवाच्यं किमभावात्किमबोधतः ।
आद्यन्तोक्तिद्वयं न स्यात् किं व्याजेनोच्यतां स्फुटम् ॥५०॥

तत्त्व अवाच्य क्यो है । क्या अशक्य होनेसे अवाच्य है, या अभाव होनेसे अवाच्य है, या ज्ञान न होनेसे अवाच्य है । पहला और अन्तका विकल्प तो ठीक नही है । यदि अभाव होनेसे तत्त्व अवाच्य है, तो इस प्रकारके वहानेसे क्या लाभ है । स्पष्ट कहिए कि तत्त्वका सर्वथा अभाव है ।

तत्त्वको अवाच्य होनेके विषयमे ऊपर तीन विकल्प किये गये है । अन्य विकल्प सभव नही है । यद्यपि ऐसी आशका की जा सकती है कि मौनव्रतसे, प्रयोजनके अभावसे, भयसे और लज्जा आदिसे भी तत्त्व अवाच्य हो सकता है । किन्तु मौनव्रत आदिका अन्तर्भाव अशक्यत्वमे हो जानेसे ये सब विकल्प पृथक् नही है । ऐसा नही है कि अनवबोध और अशक्यत्व भी पृथक् पृथक् न हो । क्योकि अनवबोधमे बुद्धिकी अपेक्षा होती है, और अशक्यत्वमे इन्द्रियपूर्णताकी अपेक्षा होती है । अशक्यत्वका अर्थ है वक्तामे कहनेकी शक्तिका अभाव । और अनवबोधका अर्थ है वक्तामे ज्ञानका अभाव । यह भी सभव नही है कि सब पुरुषोमे ज्ञानका और इन्द्रियपूर्णताका अभाव हो । स्वय बौद्धोने सुगतको सर्वज्ञ माना है । सुगतमे इन्द्रियपूर्णता भी पायी जाती है । अत. यह कहना तो उचित नही है कि वक्तामे कहनेकी शक्ति न होनेसे या ज्ञान न होनेके कारण तत्त्व अवाच्य है । जब तत्त्व अशक्ति या अनवबोधके कारण अवाच्य नही है, तो पारिशेष्यसे यही अर्थ निकलता है कि अभाव होनेके कारण तत्त्व अवाच्य है । तब 'तत्त्व अवक्तव्य है' ऐसा बहाना बनानेसे क्या लाभ है । स्पष्ट कहना चाहिए कि तत्त्वका सर्वथा अभाव है । और ऐसा मानने पर केवल नेरात्म्यवाद या शून्यताकी ही प्राप्ति होगी ।

अर्थमे सकेत सभव न होनेसे अर्थको अनभिलाप्य कहना भी ठीक नही है । क्योकि अर्थमे सकेत पूर्णरूपसे सभव है । प्रत्येक पदार्थ सामान्य-विशेषात्मक है, और उसमे सकेत भी किया जाता है । इस बातको पहले भी बतलाया जा चुका है । जिस अर्थमे सकेत किया जाता है, वह उसी समय नष्ट हो जाता है, और व्यवहारकालमे भिन्न ही अर्थ उपलब्ध होता है, अत शब्द अर्थका वाचक नही है, ऐसी आशका भी ठीक नही

है। क्योकि जिस प्रकारका कालभेद शब्द और शब्दके विषयमे पाया जाता है, वैसा कालभेद बौद्धोके अनुसार प्रत्यक्ष और प्रत्यक्षके विषयमें भी पाया जाता है। प्रत्यक्षके समय उसका विषय नष्ट हो जाता है, फिर भी प्रत्यक्षके द्वारा उसका ज्ञान माना गया है। यही बात शब्द-ज्ञानके विषयमे भी है। जिस प्रकार सकेतकालमे गृहीत अर्थके व्यवहार-कालमे न रहने पर भी शब्दके द्वारा तत्सदृश अर्थका ज्ञान होता है। उसी प्रकार शब्दके द्वारा अर्थको जानकर प्रवृत्ति करनेवाले पुरुषको भी किसी प्रकारका विसवाद नही देखा जाता है।

बौद्ध पृथक्-पृथक् दो तत्त्वोको मानते है—स्वलक्षण और सामान्य। स्वलक्षण दर्शनका विषय होता है, और सामान्य विकल्पका विषय होता है। स्वलक्षण दृष्ट है, और सामान्य अदृष्ट है। दृष्ट स्वलक्षणमे निर्णय या विकल्प सभव नही है। और अदृष्ट सामान्यमे निर्णयकी कल्पना की जाती है, जोकि प्रधान, ईश्वर आदि विकल्पोके समान है। अतः जब तक दर्शन और विकल्पका विषय सामान्य-विशेषात्मक एक तत्त्व न माना जायगा, तब तक किसी भी इष्ट तत्त्वकी सिद्धि नही हो सकती है। इस प्रकार तत्त्वको अवक्तव्य माननेवाले बौद्धोके यहाँ सम्पूर्ण प्रमाणो और प्रमेयोका अभाव होनेसे शून्यैकान्तकी ही प्राप्ति होती है।

क्षणिकैकान्त पक्षमे कृतनाश और अकृताभ्यागमका प्रसग दिखलाते हुए आचार्य कहते हैं—

हिनस्त्यनभिसंधातृ न हिनस्त्यभिसंधिमत् ।
बध्यते तद्द्वयापेतं चित्तं बद्धं न मुच्यते ॥५१॥

हिंसा करनेका जिसका अभिप्राय नही है, वह हिंसा करता है, और जिसका हिंसा करनेका अभिप्राय है, वह हिंसा नही करता है। जिसने हिंसाका कोई अभिप्राय नही किया, और न हिंसा ही की, वह चित्त बन्धनको प्राप्त होता है। और जिसका बन्ध हुआ, उसकी मुक्ति नही होती है, किन्तु दूसरे की ही मुक्ति होती है।

बौद्धमतमे क्षण क्षणमे प्रत्येक पदार्थका निरन्वय विनाश होता रहता है। एक प्राणीने दूसरे प्राणीको मार डाला। यहाँ यह विचारणीय है कि हिंसा करनेवाला कौन है। मोहनने सोहनको मार डाला तो हिंसाका दोष मोहनको लगेगा या नही। पहले मोहनने सोहनकी हिंसा करनेका

विचार किया होगा, और कुछ समय वाद मारा होगा। कल्पना कीजिए कि पहले क्षणमे मोहनने सोहनको मारनेका विचार किया, और दूसरे क्षणमे उसे मार डाला। यत. प्रथम क्षणके मोहनसे दूसरे क्षणका मोहन नितान्त भिन्न है, अत. हिंसाका विचार करनेवाला मोहन दूसरा है, और मारने वाला मोहन दूसरा है। अथवा जिस मोहनने हिंसाका विचार किया था, उसने मारा नही, और जिसने मारा उसने हिंसाका विचार नही किया। अव वन्ध किसका होता है, इस वात पर भी विचार करना है। वन्ध होगा तीसरे क्षण वाले मोहन का, जोकि पहले, और दूसरे क्षणवाले मोहनसे भिन्न है। अत. वन्ध उसका हुआ, जिसने न हिंसाका विचार किया था, और न हिंसा ही की थी। मुक्ति भी जिसने वन्ध किया था, उसकी नही होगी, किन्तु जिसने वन्ध नही किया, ऐसे मोहन की ही मुक्ति होगी। क्योकि जिस समय मुक्ति होगी, उस समयका मोहन वन्धके समयके मोहनसे अत्यन्त भिन्न है। इस प्रकार क्षणक्षयैकान्तमे कृतनाश और अकृत अभ्यागमका प्रसग सुनिश्चित है। जिसने दान दिया या हिंसाकी उसको दान या हिंसाका फल नही मिलेगा। यह कृतनाश है। जिसने दान नही दिया या हिंसा नही की, उसको दानका या हिंसाका फल विना इच्छाके भी मिलेगा। यह अकृताभ्यागम है। निरन्वयक्षणिकवादमे ही कृतनाश और अकृताभ्यागमका प्रसग आता है। किन्तु स्याद्वाद सिद्धान्तमे इस प्रकारका कोई दोष सभव नही है। क्योकि पदार्थका विनाश निरन्वय नही होता है, किन्तु सान्वय होता है। और पूर्व पर्यायका उत्तर पर्यायरूपसे परिणमन होता है। इसलिए जो कर्ता है, वही उसके फलको पाता है। जो वँधता है, वही मुक्त होता है। निरन्वय विनाशमे सन्तानकी अपेक्षासे भी बन्ध, मोक्ष आदिकी व्यवस्था नही वन सकती है, इस वात को पहले विस्तारपूर्वक वतलाया जा चुका है।

निर्हेतुक विनाश माननेमे दोप वतलानेके लिए आचार्य कहते है—

अहेतुकत्वान्नाशस्य हिंसाहेतुर्न हिंसकः।
चित्तसन्ततिनाशश्च मोक्षो नाष्टांगहेतुकः ॥५२॥

विनाशके अहेतुक होनेसे हिंसा करनेवाला हिंसक नही हो सकता है। और चित्तसन्ततिके नाशरूप मोक्ष भी अष्टागहेतुक नही हो सकता है।

बौद्ध नाशको अहेतुक मानते है। प्रत्येक पदार्थका विनाश स्वभावसे ही होता है, अन्य किसी कारणसे नही। यदि ऐसा है, तो मोहनके मारनेवाले मोहनको हिंसक कहना उचित नही है। क्योकि सोहनका जो विनाश हुआ, वह स्वभावसे ही हुआ। इसी प्रकार मोक्षका भी कोई हेतु नही होगा। बौद्धोके यहाँ चित्तसततिके नाशका नाम मोक्ष है। और बौद्धोने स्वय मोक्षके हेतु आठ अग माने है। हिंसा करनेवालेको हिंसक कहना, और मोक्षको अष्टागहेतुक कहना, इस बातको सिद्ध करता है कि विनाश अहेतुक नही है।

इस कारिकाके अष्टशती-भाष्यमे अकलकदेवने लिखा है—

'तथा निर्वाण सन्तानसमूलतलप्रहाणलक्षण सम्यक्त्वसज्ञासज्ञी-वाक्कायकर्मान्तव्यायामाजीवस्मृतिसमाधिलक्षणाष्टाङ्गहेतुकम्।'

अकलक देव द्वारा कथित इन आठ अगोंके स्थानमे उपलब्ध बौद्ध-ग्रन्थोमे आठ अगोके नाम इस प्रकार है[1]—१ सम्यग्दृष्टि, २ सम्यक् सकल्प, ३ सम्यक् वचन, ४ सम्यक्कर्मान्त, ५ सम्यक् आजीव, ६. सम्यक् व्यायाम, ७ सम्यक् स्मृति, और ८ सम्यक् समाधि।

अकलक देव कथित आठ नामोमेसे छह नामोकी सगति बौद्ध ग्रन्थो-मे उपलब्ध नामोके साथ हो जाती है। किन्तु सज्ञा और सज्ञी ये दो नाम ऐसे है, जो बौद्धदर्शनकी दृष्टिसे नूतन मालूम पडते है। सभव है कि अकलक देवने प्रथम दो नामोका प्रयोग सम्यग्दृष्टि और सम्यक्-सकल्पके अर्थमे किया हो। आचार्य विद्यानन्दने अष्टसहस्रीमे इन नामोके विषयमे कोई स्पष्टीकरण नही किया है।

विनाशके हेतुसे पदार्थका विनाश नही होता है, किन्तु विसदृश पदार्थकी उत्पत्ति होती है। इस मतका खण्डन करनेके लिए आचार्य कहते है—

विरूपकार्यारम्भाय यदि हेतुसमागमः।
आश्रयिभ्यामनन्योसावविशेषादयुक्तवत् ॥५३॥

यदि विसदृश पदार्थकी उत्पत्तिके लिए हेतुका समागम होता है, तो अपृथक् पदार्थोकी तरह नाश और उत्पादको अभिन्न होनेके कारण नाशका हेतु भी नाश और उत्पादसे अभिन्न होगा।

---

१. देखो पृ० ३२-३४।

बौद्धोका कहना है कि लोग जिसको विनाशका कारण कहते है उससे यथार्थमे पदार्थका विनाश नही होता है, किन्तु विसदृश कार्यकी उत्पत्ति होती है। मुद्गर घटके नाशका कारण नही है, किन्तु कपालोकी उत्पत्तिका कारण है। सम्यक्ज्ञान आदि आठ अग चित्तसततिके नाश-के कारण नही हैं किन्तु मोक्षकी उत्पत्तिके कारण है। इस प्रकार यदि विसदृश कार्यकी उत्पत्तिके लिए हेतुका समागम होता है, तो हेतुको नाश और उत्पादसे अभिन्न मानना होगा। नाश और उत्पाद भी अभिन्न हैं, क्योकि पूर्व पर्यायके नाशका नाम ही उत्तर पर्यायकी उत्पत्ति है। नाश और उत्पाद आश्रयी हैं और हेतु उनका आश्रय है। जब नाश और उत्पाद अभिन्न है, तो उनका आश्रय हेतु भी उनसे अभिन्न ही होगा। जैसे शिशपात्व और वृक्षत्व ये दोनो अभिन्न है, तो उनकी उत्पत्तिका कारण भी एक ही होता है। ऐसा नही है कि शिशपात्वकी उत्पत्ति किसी दूसरे कारणसे होती हो और वृक्षत्वकी उत्पत्ति किसी दूसरे कारण-से। अत: पदार्थके नाश और उत्पत्तिका भी एक ही कारण होना चाहिए। बौद्ध विनाशको अहेतुक कहते हैं, क्योकि विसदृश कार्यकी उत्पत्तिका जो हेतु है, उससे भिन्न विनाशका कोई हेतु नही है। यहाँ इससे विपरीत भी कहा जा सकता है कि विनाशके हेतुको छोड़कर विसदृश कार्यकी उत्पत्तिका अन्य कोई हेतु न होनेसे विसदृश कार्यकी उत्पत्ति अहेतुक है। यदि माना जाय कि विसदृश सन्तानकी उत्पत्तिके लिए हेतुका समागम होता है, प्रध्वसके लिए नही, क्योकि प्रध्वस तो स्वभावसे हो जाता है, तो विसदृश (कपालरूप) पदार्थकी उत्पत्ति भी स्वभावसे क्यो नही हो जाती। जिस प्रकार विनाशका हेतु अकिंचित्कर है, उसी प्रकार उत्पत्तिका हेतु भी अकिंचित्कर है। यह कहना भी ठीक नही है कि उत्पत्ति भी स्वभावसे ही होती है, किन्तु कारणके समागमके बाद होनेसे उसको सहेतुक कहते है। क्योकि इस प्रकार विनाशको भी सहेतुक मानना होगा। विनाश भी तो कारणके समागमके बाद होता है। यदि लोगोका अभिप्राय उत्पत्तिको सहेतुक कहनेका है, इसलिए उत्पत्ति-को सहेतुक कहा जाता है, तो लोगोका अभिप्राय विनाशको भी तो सहेतुक कहनेका है, फिर विनाशको सहेतुक क्यो नही कहा जाता।

निरन्वय विनाशवादियोके यहाँ सदृश और विसदृशका विभाग भी नही हो सकता है, जिससे कि विसदृश कार्यकी उत्पत्तिके लिए हेतुका समागम माना जाय। क्योकि निरन्वय विनाशमे सदा विसदृश कार्यकी ही

उत्पत्ति होती है। यदि सदृश और विसदृशका विभाग भी लोगोके अभिप्राय के अनुसार किया जाय तो नाशको भी सहेतुक क्यो नही माना जाता। यथार्थमे नाश और उत्पाद न तो परस्परमे भिन्न हैं और न आश्रयसे भी भिन्न हैं। कहा भी है—

'नाशोत्पादौ सम यद्वन्नामोन्नामौ तुलान्तयो ।'

जिस प्रकार तराजूमे नाम और उन्नाम (एक पलड़े का ऊँचा रहना और दूसरेका नीचा रहना) एक साथ होते हैं, उसी प्रकार नाश और उत्पाद भी युगपत् होते हैं। जब नाश और उत्पाद अभिन्न हैं, और एक साथ होते हैं, तो एक सहेतुक हो और दूसरा निर्हेतुक हो यह कैसे हो सकता है।

नाश और उत्पाद उसी प्रकार अभिन्न हैं जिस प्रकार विज्ञानवादियो-के यहाँ ज्ञानके ग्राह्याकार और ग्राहकाकार अभिन्न हैं। ग्राह्याकार और ग्राहकाकारमे शब्दभेद और ज्ञानभेद होनेपर भी दोनोमे तादात्म्य होनेसे दोनो एक हैं। इसी प्रकार नाश और उत्पाद भी एक हैं। सज्ञा (प्रत्य-भिज्ञा), छन्द (अभिलाषा), मति, स्मृति आदि की तरह भेद होनेपर भी एक कालमे होनेवाले नाश और उत्पादमेसे एक सहेतुक हो और दूसरा निर्हेतुक हो, यह कैसे सभव है। यद्यपि नाश और उत्पादमे भेद है, फिर भी एककालभावी होनेसे जो मुद्गर कपालकी उत्पत्तिका कारण होता है वही घटके विनाशका भी कारण होता है। रूप और रस सहभावी हैं। अत जो रूपकी उत्पत्तिका कारण होता है। वह रस की उत्पत्तिका भी कारण होता है। पूर्वरूप उत्तररूपकी उत्पत्तिका ही कारण नही होता है, किन्तु उत्तर रसकी उत्पत्तिका भी कारण होता है। पूर्व रस उत्तर रसकी उत्पत्तिका ही कारण नही होता है, किन्तु उत्तर रूपकी उत्पत्तिका भी कारण होता है। अत समकालभावी विनाश और उत्पाद दोनो सहेतुक हैं और दोनोका हेतु एक ही होता है।

बौद्ध कहते हैं कि विनाशके हेतुसे विनाशका कुछ नही होता है, केवल पदार्थ नही होता है, तो फिर उत्पादके हेतुसे भी उत्पादका कुछ नही होता है, केवल पदार्थ हो जाता है, ऐसा कहने मे क्या विरोध है। जिस प्रकार विनाशका हेतु भावको अभावरूप करता है, उसी प्रकार उत्पादका हेतु अभावको भावरूप करता है। अत उत्पाद-के हेतुकी तरह विनाशका भी हेतु अकिंचित्कर नही है। बौद्धो द्वारा सहेतुक विनाशमे भिन्न-अभिन्न विकल्पको लेकर जो दूषण दिया जाता है, वह सहेतुक उत्पादमें भी दिया जा सकता है।

बौद्ध कहते है कि यदि विनाश पदार्थसे भिन्न होता है, तो पहलेकी तरह पदार्थकी उपलब्धि होना चाहिए, और यदि विनाश पदार्थसे अभिन्न होता है, तो इसका अर्थ यह हुआ कि विनाशके हेतुसे पदार्थ ही उत्पन्न हुआ, जो कि पहिलेसे ही विद्यमान है। यहाँ हम भी कह सकते हैं कि उत्पादका हेतु उत्पादको पदार्थसे अभिन्न करता है या भिन्न। यदि अभिन्न करता है, तो सत्का उत्पाद करता है या असत्का। सत्का उत्पाद करना व्यर्थ है। गगनकुसुमकी तरह असत् पदार्थका उत्पाद तो सभव ही नही है। यदि उत्पादका हेतु उत्पादको पदार्थसे भिन्न करता है, तो भी उससे कोई लाभ नही। भिन्न उत्पाद होनेसे पदार्थको क्या हुआ, कुछ नही। इसलिए यदि विनाशके लिए हेतुका समागम नही होता है, तो उत्पादके लिए भी हेतुका समागम व्यर्थ है। तात्पर्य यह है कि उत्पाद और विनाश दोनो सहेतुक है। एकको सहेतुक और दूसरेको निर्हेतुक मानना प्रतीतिविरुद्ध है।

बौद्धमतमे क्षणिक परमाणुओकी सिद्धि नही होती है। स्कन्धोकी भी सिद्धि नही होती है। इस बातको बतलानेके लिए आचार्य कहते है—

स्कन्धसंततयश्चैव संवृतित्वादसंस्कृताः।
स्थित्युत्पत्तिव्ययास्तेषां न स्युः खरविषाणवत् ॥५४॥

स्कन्धोकी सततियाँ भी सवृतिरूप होनेसे अपरमार्थभूत है। उनमे खरविषाणके समान स्थिति, उत्पत्ति और व्यय नही हो सकते हैं।

बौद्ध पाँच प्रकारके स्कन्ध मानते है—रूपस्कन्ध, वेदनास्कन्ध, विज्ञानस्कन्ध सज्ञास्कन्ध और सस्कारस्कन्ध। इन पाँच प्रकारके स्कन्धोंकी सतति चलती रहती है। किन्तु इन स्कन्धोकी सन्तान भी सवृत्तिरूप होनेसे अपरमार्थभूत है। जो सवृत्तिरूप नही होता है वह परमार्थभूत होता है, जैसे कि बौद्धो द्वारा माना गया स्वलक्षण। जब स्कन्धोकी सन्तति अपरमार्थभूत है तो पदार्थका लक्षण (स्थिति, उत्पत्ति और व्यय) भी उसमे संभव नही हो सकता है। अपरमार्थभूत वस्तुकी न तो कभी उत्पत्ति होती है, और न उसकी स्थिति भी कही देखी जाती है। खरविषाणकी उत्पत्ति और स्थिति कभी नही होती है। उत्पत्ति और स्थितिके अभावमे विनाशकी तो कल्पना ही नही की जा सकती है। न तो सजातीय-विजातीयव्यावृत्त तथा क्षणिक परमाणुओका सद्भाव सिद्ध होता है और न स्कन्धोका ही, तो विसदृश कार्यकी उत्पत्तिके लिए हेतुका समागम कैसे हो सकता है। यदि किसी पदार्थका अस्तित्व होता

तो उसकी उत्पत्ति होती और उत्पत्तिका हेतु भी माना जाता। किन्तु जहाँ कोई भी परमार्थभूत तत्त्व नही है, सब कुछ सवृतिरूप है, तो वहाँ न उत्पत्ति है और न विनाश। विनाशको निर्हेतुक कहना और उत्पत्तिको सहेतुक कहना वन्ध्यासुतके सौभाग्यवर्णनके समान ही है। इस प्रकार क्षणिकैकान्त नित्यैकान्तकी तरह प्रतीतिविरुद्ध एव अश्रेयस्कर होनेसे सर्वथा त्याज्य है।

उभयैकान्त और अवाच्यतैकान्तमे दोष बतलानेके लिए आचार्य कहते हैं—

विरोधान्नोभयैकात्म्य स्याद्वादन्यायविद्विषाम्।
अवाच्यतैकान्तेऽप्युक्तिर्नावाच्यमिति युज्यते ॥५५॥

स्याद्वादन्यायसे द्वेष रखने वालोके यहाँ विरोध आनेके कारण उभयैकात्म्य नही बन सकता है। और अवाच्यतैकान्त माननेमे भी अवाच्य शब्दका प्रयोग नही हो सकता है।

सर्वथा एकान्तवादियोके यहाँ उभयैकान्त (नित्यैकान्त और क्षणिकैकान्त) सभव नही है। जो सर्वथा नित्य है वह क्षणिक नही हो सकता है, और जो सर्वथा क्षणिक है वह नित्य नही हो सकता है। नित्यैकान्त और क्षणिकैकान्तमे विरोध होनेसे उभयैकात्म्य कैसे हो सकता है। जैसे जीवन और मरण ये परस्पर विरोधी दो बाते एक साथ सभव नहीं हैं, वैसे ही उभयैकान्त भी सभव नही है। उक्त दोषोसे भयभीत होकर जो लोग तत्त्वको सर्वथा अवाच्य मानते है, उनका मानना भी ठीक नही है। यदि तत्त्व सर्वथा अवाच्य है, तो उसको अवाच्य शब्दके द्वारा कैसे कहा जा सकता है। इस प्रकार सर्वथा एकान्तवादियोके यहाँ उभयैकान्त और अवाच्यतैकान्तकी मान्यता भी काल्पनिक है।

नित्यैकान्त और क्षणिकैकान्तका खण्डन करके अनेकान्तकी सिद्धि करनेके लिए आचार्य कहते है—

नित्यं तत्प्रत्यभिज्ञानान्नाकस्मात्तदविच्छिदा।
क्षणिक कालभेदात्ते बुद्ध्यसंचरदोषतः ॥५६॥

प्रत्यभिज्ञानका विषय होनेके कारण तत्त्व कथचित् नित्य है। प्रत्यभिज्ञानका सद्भाव विना किसी कारणके नही होता है, क्योकि अविच्छेदरूपसे वह अनुभवमे आता है। हे भगवन्! आपके अनेकान्त मतमे कालभेद होनेसे तत्त्व कथचित् क्षणिक भी है। सर्वथा नित्य और सर्वथा क्षणिक तत्त्वमे बुद्धिका सचार नही हो सकता है।

तत्त्व न सर्वथा नित्य है, और न सर्वथा अनित्य, किन्तु द्रव्यकी अपेक्षासे नित्य है, और पर्यायकी अपेक्षासे अनित्य है। प्रत्येक पदार्थ प्रत्यभिज्ञानका विषय होता है। पूर्व और उत्तर पर्यायमे रहने वाले एकत्व आदिको जानने वाले ज्ञानका नाम प्रत्यभिज्ञान है। प्रत्यभिज्ञान दो अवस्थानोका सकलनरूप ज्ञान होता है। जिस पदार्थको पहले देखा हो उसको पुन देखने पर 'यह वही देवदत्त है' इस प्रकारका जो ज्ञान होता है, वह प्रत्यभिज्ञान है। प्रत्यभिज्ञानके कारण प्रत्यक्ष और स्मृति हैं। प्रत्येक पदार्थके विषयमें जो 'यह वही है' इस प्रकारका प्रत्यभिज्ञान होता है उससे प्रतीत होता है कि प्रत्येक पदार्थ कथचित् नित्य है। अन्यथा उसमे प्रत्यभिज्ञान कैसे होता। ऐसा नही है कि प्रत्यभिज्ञान अकस्मात् ही उत्पन्न हो जाता है। क्योकि निर्वाधरूपसे प्रत्यभिज्ञान अनुभवमे आता है। जीवादि तत्त्वोंमे जो प्रत्यभिज्ञान होता है, उसमे किसी प्रमाणसे बाधा नही आती है। प्रत्यक्ष प्रत्यभिज्ञानके विषयका बाधक नही हो सकता है, क्योकि वह केवल वर्तमान पर्यायको जानता है, अतीत पर्यायको नही। अनुमान भी वाधक नही है, क्योकि वह अन्यव्यावृत्तिरूप सामान्यको विषय करता है, और हेतुसे उसकी उत्पत्ति होती है।

कुछ लोग कहते हैं कि स्मृति और प्रत्यक्षसे व्यतिरिक्त प्रत्यभिज्ञान नामका कोई पृथक् प्रमाण नही है। इसलिए प्रत्यभिज्ञानके द्वारा नित्यत्वकी सिद्धि करना युक्त नही है। उक्त कथन ठीक नही है। क्योकि प्रत्यभिज्ञान एक स्वतन्त्र प्रमाण है, और उसका विषय भी किसी अन्य प्रमाणसे नही जाना जा सकता है। पूर्व और उत्तर अवस्थाओमे रहनेवाला एकत्व प्रत्यभिज्ञानका विषय होता है। ऐसे विषयको स्मृति नही जान सकती, क्योकि वह केवल अतीत पर्यायको ही जानती है। प्रत्यक्ष भी केवल वर्तमान पर्यायको जानता है। इसलिए दोनो अवस्थाओंका सकलन करने वाला अन्य कोई ज्ञान नही है। प्रत्यभिज्ञान ही एक ऐसा ज्ञान है जो दोनो अवस्थाओको जानता है। स्मृति और प्रत्यक्ष दोनो मिलकर प्रत्यभिज्ञानकी उत्पत्ति करते है। यदि प्रत्यभिज्ञानका विषय एकत्व यथार्थ न होता तो 'जिसको मैने प्रात· देखा था उसका इस समय स्पर्श कर रहा हूँ' इस प्रकारके एकत्वको परामर्श करने वाला ज्ञान कैसे होता ? प्रात· देखने वाला जो व्यक्ति है, वही व्यक्ति सायकाल स्पर्श करने वाला भी है। प्रत्यभिज्ञानमे प्रमाता भी एक होना चाहिए और प्रमेय भी एक होना चाहिए। यदि प्रमाता एक न हो तो प्रत्यभिज्ञान नही हो सकता है। प्रात· रामने देखा हो तो सायंकाल मोहनको प्रत्यभिज्ञान

नही होगा । इसी प्रकार एक विपयके अभावमे भी प्रत्याभिज्ञान नही हो सकता है। प्रात देखे गये विपयसे सायकाल भिन्न विपय देखनेपर प्रत्यभिज्ञान नही होगा । इसप्रकार प्रत्यभिज्ञानके द्वारा पदार्थोमे कत्तचित् नित्यत्वकी सिद्धि होती है ।

कथचित् क्षणिकत्वकी सिद्धि भी प्रत्यभिज्ञानके द्वारा होती है । प्रत्यभिज्ञान दो पर्यायोका सकलन करता है । उन दो पर्यायोमे कलभेद पाया जाता है। यदि उन पर्यायोमे कालभेद न हो, तो एक पर्यायसे दूसरी पर्यायमे वुद्धिका सचार कैसे हो सकता है । 'यह वही है' इस प्रकार पूर्व पर्यायसे उत्तर पर्यायमे वुद्धिका सचार अवश्य होता है । पूर्व और उत्तर पर्यायमे एकत्वको जानने वाला प्रत्यभिज्ञान उन पर्यायोंमें कालभेदका भी ज्ञान करता है । इसलिए कालभेदसे पदार्थोमे कथचित् क्षणिकत्व सिद्ध होता है। कालभेद ज्ञानमे भी पाया जाता है, और पर्यायोमे भी । प्रत्यभिज्ञानके विपयभूत पदार्थके दर्शनका काल भिन्न है, और प्रत्यभिज्ञानका काल भिन्न है । इसी प्रकार पूर्व पर्यायके कालसे उत्तर पर्यायका काल भी भिन्न है। विषयके कथचित् एक और कथचित् क्षणिक होनेपर ही प्रत्यभिज्ञान सभव है । विषय सर्वथा एक हो या सर्वथा क्षणिक हो तो प्रत्यभिज्ञान नही हो सकता है ।

इसी प्रकार प्रमाता यदि सर्वथा क्षणिक है तो भी प्रत्यभिज्ञान नही हो सकता है। पूर्व और उत्तर पर्यायोको देखनेवाला एक ही होना चाहिए, तभी प्रत्यभिज्ञान होगा । यदि किसी पदार्थको देवदत्तने देखा हो तो उसमे यज्ञदत्तको प्रत्यभिज्ञान नही होगा। जिन पदार्थोमें कार्यकारणभाव है उनमे भी एकके द्वारा पूर्व पर्यायको देखनेपर और दूसरेके द्वारा उत्तर पर्यायको देखनेपर प्रत्यभिज्ञान नहीं होगा। पिता-पुत्रमे उपादान-उपादेय सम्वन्ध होनेपर भी पिताके द्वारा देखे हुए पदार्थमे पुत्रको प्रत्यभिज्ञान नही होगा, क्योकि पितासे पुत्र सर्वथा पृथक् है । यह कहना भी ठीक नही है कि जिसकी एक सन्तान चलती है उसमे प्रत्यभिज्ञान होता है, और जिसकी एक सन्तान नही चलती उसमे प्रत्यभिज्ञान नही होता है । क्योकि एक सन्तति और भिन्न सन्ततिका निर्णय कैसे होगा । जिसमे प्रत्यभिज्ञान हो उसकी एकसन्तति होती है, इस प्रकार प्रत्यभिज्ञानके द्वारा एक सन्ततिका निर्णय करनेपर अन्योन्याश्रय दोप आता है। प्रत्यभिज्ञानकी सिद्धि एक सन्तति की सिद्धिपर निर्भर है, और एक सन्ततिको सिद्धि प्रत्यभिज्ञानकी सिद्धिपर निर्भर है। इस प्रकार अन्योन्याश्रय स्पष्ट है । किन्तु स्याद्वाद मतमे इस प्रकारका दूपण नही आता

है। वहाँ नित्यत्वकी सिद्धिसे प्रत्यभिज्ञान की सिद्धि और प्रत्यभिज्ञानकी सिद्धिसे नित्यत्वकी सिद्धि नहीं होती है। वहाँ तो भेदज्ञानसे भेदकी सिद्धि और अभेदज्ञानसे अभेदकी सिद्धि होती है। यदि पदार्थकी स्थितिके अनुभवको विभ्रम कहा जाय तो उत्पत्ति और विनाश भी विभ्रम ही होंगे। जो स्थितिके विना उत्पाद और विनाशकी कल्पना करते हैं उनकी कल्पना भी प्रतीतिविरुद्ध होनेसे कल्पनामात्र है।

जिस प्रकार सर्वथा क्षणिकैकान्तमे प्रत्यभिज्ञान नहीं हो सकता है, उसी प्रकार सर्वथा नित्यैकान्तमें भी प्रत्यभिज्ञान नहीं हो सकता है। सर्वथा नित्य पदार्थमें कोई स्वभावभेद नहीं हो सकता है, और स्वभावभेदके विना पूर्व और उत्तर पर्यायका सकलन भी नहीं हो सकता है। इसलिये पदार्थको कथंचित् नित्य मानना आवश्यक है। इसी प्रकार उसे कथंचित् क्षणिक मानना भी आवश्यक है। इस प्रकार सर्वथा क्षणिक पक्षमे अथवा सर्वथा नित्यपक्षमे ज्ञानका सचार नहीं हो सकता है। अर्थात् सर्वथा क्षणिक और सर्वथा नित्य वस्तु ज्ञानका विषय नहीं हो सकती है। अत. वस्तुको अनेकान्तात्मक मानना आवश्यक है। वस्तुको अनेकान्तात्मक माननेमे विरोध, वैयधिकरण्य, सकर आदि दोष नहीं आते हैं, इस बातको पहले ही बतलाया जा चुका है।

वस्तुमे उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यको सिद्ध करनेके लिये आचार्य कहते हैं—

न सामान्यात्मनोदेति न व्येति व्यक्तमन्वयात् ।
व्येत्युदेति विशेषात्ते सहैकत्रोदयादि सत् ॥५७॥

हे भगवन्! आपके शासनमे वस्तु सामान्यकी अपेक्षासे न उत्पन्न होती है, और न नष्ट होती है। यह बात स्पष्ट है, क्योंकि सब पर्यायोमे उसका अन्वय पाया जाता है। तथा विशेषकी अपेक्षासे वस्तु नष्ट और उत्पन्न होती है। एक साथ एक वस्तुमे उत्पाद आदि तीनका होना ही सत् है।

यह बात सबको अनुभव सिद्ध है कि द्रव्यकी अपेक्षासे पदार्थका उत्पाद और विनाश नहीं होता है। केवल उसकी पर्यायें बदलती रहती है। मिट्टीका पिण्ड बनता है, पुन स्थास, कोश, कुसूल आदि पर्यायोकी उत्पत्ति के अनन्तर घटकी उत्पत्ति होती है। और घटके फूटने पर कपाल उत्पन्न हो जाते हैं। इन सब पर्यायोमे मिट्टीका अन्वय पाया जाता है। जो मिट्टी पिण्ड पर्यायमे थी, वही मिट्टी कपाल पर्यायमे भी रहती है। स्वर्णका

कुण्डल बनवा लिया जाता है, कुण्डलको तुडवाकर चूड़ा, चूड़ाको तुड़वाकर अँगूठी आदि कोई भी आभूषण बनवा लिया जाता है। किन्तु प्रत्येक पर्यायमे स्वर्णका अन्वय पाया जाता है। जब प्रत्येक पर्यायिमे वही द्रव्य बना रहता है, तो यह स्पष्ट है कि द्रव्यका उत्पाद और विनाश नही होता है। उत्पाद और विनाश पर्यायका होता है। एक पर्याय नष्ट होती है, और दूसरी पर्याय उत्पन्न हो जाती है। किन्तु उन सव पर्यायोंमे 'यह वही द्रव्य है' इस प्रकार द्रव्यका अन्वय सदा वना रहता है। नख, केश आदिके काटे जानेके वाद पुन उनके निकलनेपर 'ये वही नख, केश हैं,' इस प्रकारका जो एकत्व ज्ञान होता है, वह भ्रान्त है। किन्तु एक विषयमे किसी ज्ञानके भ्रान्त होनेसे सब विषयोमे उसको भ्रान्त कहना वैसा ही है, जैसे एक पुरुषके असत्यवादी होनेसे सबको असत्यवादी कहना। अत अन्वयकी अपेक्षासे वस्तु ध्रौव्यरूप है, और विशेषकी अपेक्षासे उत्पाद-विनाशरूप है।

उत्पाद आदि तीनो परस्परमें पृथक्-पृथक् नही है, किन्तु उत्पाद आदि तीनोके समुदायका नाम ही वस्तु है। उत्पादादिके समुदायका नाम वस्तु है, यह कथन कल्पित नही है, किन्तु प्रमाणसिद्ध है। वस्तुके कृतक होनेसे उत्पाद-विनाशकी सिद्धि और अकृतक होनेसे ध्रौव्यकी सिद्धि होती है। वस्तुमे जो पूर्व स्वभावका त्याग और उत्तर स्वभावका उपादान होता है, वह दूसरेके द्वारा किया जाता है। अत वस्तु कृतक है। और उसके ध्रौव्य स्वभावके लिए किसीकी अपेक्षा न होनेसे वह अकृतक है। चेतन पदार्थ हो या अचेतन, किसीकी भी उत्पत्ति द्रव्यकी अपेक्षासे नही होती है। जो सामान्यरूपसे सत् है उसमे किसी पर्याय विशेषकी उपलब्धि होनेसे उसकी उत्पत्ति कही जाती है, जैसे मिट्टीमें घटरूप पर्याय विशेषकी उपलब्धि होनेसे मिट्टीकी उत्पत्ति मानी जाती है। जो ध्रौव्यरूप है, उसीकी उत्पत्ति और विनाश होता है। तथा जो उत्पाद और विनाशरूप है, उसीमे ध्रौव्यत्व पाया जाता है। इस प्रकार वस्तुमे उत्पाद आदि तीनकी सिद्धि होती है।

प्रत्येक पदार्थमे परिणमन करनेका विशिष्ट स्वभाव रहता है। तन्तुओका स्वभाव पटरूपसे परिणमन करनेका है, घटरूपसे परिणमन करनेका नही। मिट्टीमे घटरूपसे परिणमन करनेका स्वभाव है, पटरूपसे परिणमन करनेका नही। प्रत्येक पदार्थमें जिस पर्यायरूप परिणमन करनेका स्वभाव होता है, वह उसीरूपसे परिणमन करता है। मिट्टीमे घट-

रूप परिणमन करनेका एक विशेष प्रकारका स्वभाव है। मिट्टी सत्त्व स्वभावसे घटरूप परिणमन नही करती है, और न पृथिवीत्व स्वभावसे ही घटरूप परिणमन करती है, अन्यथा तन्तुको भी घटरूप परिणमन करना चाहिए। क्योकि सत्त्व और पृथिवीत्व तो उसमे भी पाया जाता है। इसलिए प्रत्येक पदार्थमे परिणमन करनेका पृथक्-पृथक् स्वभाव होता है, और प्रत्येक पदार्थ उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यरूप है।

उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य कथञ्चित् भिन्न और कथञ्चित् अभिन्न है, इस बातको सिद्ध करनेके लिए आचार्य कहते है—

कार्योत्पादः क्षयो हेतोर्नियमाल्लक्षणात् पृथक् ।
न तौ जात्याद्यवस्थानादनपेक्षाः खपुष्पवत् ॥५८॥

एक हेतुका नियम होनेसे हेतुके क्षय होनेका नाम ही कार्यका उत्पाद है। उत्पाद और विनाश लक्षणकी अपेक्षासे पृथक्-पृथक् है। और जाति के अवस्थानके कारण उनमे कोई भेद नही है। परस्पर निरपेक्ष उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य आकाशपुष्पके समान अवस्तु है।

उपादान कारणका क्षय होनेपर कार्यकी उत्पत्ति होती है। उपादान कारणका क्षय निरन्वय नही होता, किन्तु उपादान कारण पूर्व पर्यायको छोड़कर उत्तर पर्यायको धारण कर लेता है। उत्पाद और विनाश परस्परमे अविनाभावी है। उत्पाद और विनाश दोनोमे एक हेतुका नियम है। जो कार्यके उत्पादका हेतु होता है, वही उपादानके विनाशका हेतु है।अत उपादान (मिट्टी)का क्षय ही उपादेय (घट) का उत्पाद है। इससे यह सिद्ध होता है कि उत्पाद और विनाश दोनो सहेतुक है। एक को सहेतुक और दूसरेको निर्हेतुक मानना प्रतीतिविरुद्ध है। दोनोके हेतुको अभिन्न होनेसे दोनोमे सर्वथा अभेद मानना ठीक नही है। क्योकि उत्पाद और विनाशके लक्षण भिन्न-भिन्न होनेसे उन दोनोमें कथञ्चित् भेद है। कार्यके उत्पादका लक्षण है—स्वरूपका लाभ करना। और कारणके विनाशका लक्षण है—स्वरूपकी प्रच्युति हो जाना। अत सुख, दु खादि-की तरह भिन्न-भिन्न लक्षण पाये जानेके कारण उत्पाद और विनाश कथञ्चित् भिन्न है। पुरुषमे सुख, दु.ख आदि पर्यायें पायी जाती हैं। उन सब पर्यायोका स्वरूप भिन्न-भिन्न होनेसे वे पर्यायें कथञ्चित् भिन्न हैं। उत्पाद और विनाशमे कथञ्चित् भेदकी तरह कथञ्चित् अभेद भी

है। क्योकि पुरुष और सुखादिकी तरह उत्पाद और विनाशमे जाति, सख्या आदिकी अभेदरूपसे स्थिति रहती है। सत्त्व, द्रव्यत्व, पृथिवीत्व आदि जाति-रूप होनेसे, एक सख्यारूप होनेसे तथा उत्पाद-विनाशरूप शक्तिविशेषका अन्वय होनेसे उत्पाद और विनाश कथचित् अभिन्न हैं। पृथिवी द्रव्यको छोड़कर घटका अन्य कोई नाश और उत्पाद नही है। मिट्टी ही घटरूपसे नष्ट होकर कपालरूपसे उत्पन्न हो जाती है। अत मिट्टीरूप द्रव्यकी अपेक्षासे उत्पाद और विनाश अभिन्न हैं। द्रव्यको अपेक्षासे उत्पाद और विनाशमे एकत्व सख्याकी उपलब्धि होती है। उनमे एक शक्तिविशेष भी पायी जाती है। इन कारणोसे उत्पाद और विनाश अभिन्न हैं। जैसे 'मै ही सुखी था और मै ही दु खी हूँ' ऐसी प्रतीति होनेसे सुख, दु खादिसे अभिन्न पुरुषकी सिद्धि होती। इस प्रकार उत्पाद और विनाश कथचित् भिन्न और कथचित् अभिन्न हैं।

इसी प्रकार उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य भी कथचित् भिन्न और कथं-चित् अभिन्न हैं। उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य कथचित् भिन्न हैं, क्योकि इनकी भिन्न-भिन्न रूपसे प्रतीति होती है। जैसे एक फलमे रूपादिकी भिन्न-भिन्न प्रतीति होती है। उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य कथचित् अभिन्न भी हैं, क्योकि वस्तुसे ये तीनो अपृथक् हैं, अथवा इन तीनोकी अभिन्नता या समुदायका नाम ही वस्तु है। परस्पर सापेक्ष होकर ही उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य अर्थक्रिया करते हैं। व्यय और ध्रौव्यसे रहित उत्पाद, व्यय और उत्पादसे रहित ध्रौव्य, तथा उत्पाद और ध्रौव्यसे रहित विनाशकी कल्पना गगनकुसुमकी कल्पनाके समान ही है। उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यके समूहका नाम ही सत् या द्रव्य है। और तीनोमेसे एकके भी अभावमे सत्त्व सभव नही है।

वस्तुके उत्पाद और विनाश एक हेतुक होनेसे अभिन्न हैं। घटके विनाश और कपालकी उत्पत्तिका हेतु मुद्गर होता है। नैयायिक-वैशेषिक मानते हैं कि उत्पाद और विनाश के हेतु भिन्न हैं। घट में मुद्गरके आघातसे घटके अवयवोमे क्रिया उत्पन्न होती है, उस क्रियासे घटके अवयवोका विभाग होता है, अवयव-विभागसे घटके अवयवोके सयोग-का नाश होता है, इसके अनन्तर घटका विनाश हो जाता है। यह तो हुआ घटके विनाशका क्रम। पुन- परमाणुओमें क्रिया होनेसे द्व्यणुक आदिकी उत्पत्तिके क्रमसे अवयवोकी उत्पत्ति होती है। यह कपालकी उत्पत्तिका क्रम है। नैयायिक-वैशेषिक द्वारा माना गया उत्पत्ति और विनाशका उक्त

क्रम युक्त नही है। प्रत्यक्षद्वारा मुद्गरके आघातसे ही घटका विनाश और कपालकी उत्पत्ति देखी जाती है। यदि मुद्गरके आघातसे घटके अवयवोमे केवल क्रिया ही होती है, तो उस क्रियाको ही दोनों (घटका विनाश और कपालकी उत्पत्ति) का कारण मान लीजिए। क्रियासे अवयवोमे विभाग ही होता है, तो अवयव विभागको ही दोनोका कारण मान लेना चाहिए। और यदि अवयव विभागसे सयोगनाश ही होता है, तो सयोग नाशको ही दोनोका कारण माननेमे कौनसी बाधा है। क्योकि महास्कन्धके अवयवोके सयोगनाशसे भी लघुस्कन्धकी उत्पत्ति देखी जाती है।

नैयायिक-वैशेषिकोका एक मत यह भी है कि अल्पपरिमाणवाले कारणसे ही महत्परिमाणवाले कार्यकी उत्पत्ति होती है, और महत्परिमाणवाले कारणसे अल्पपरिमाणवाले कार्यकी उत्पत्ति नही होती है। अत घटके नाशसे सीधे कपालोकी उत्पत्ति नही हो सकती है। यह मत भी समीचीन नही है। क्योकि समानपरिमाणवाले कारणसे और महत्परिमाणवाले कारणसे भी कार्यकी उत्पत्ति होती है। तन्तुओसे जो पटकी उत्पत्ति होती है वह आतान, वितान आदि रूपसे पटाकार परिणत तन्तुओंसे ही पटकी उत्पत्ति होती है। अत पटका कारण पटसे अल्पपरिमाणवाला न होकर समानपरिमाणवाला ही है। महापरिमाणवाले शिथिल कार्पासपिण्डसे अल्प परिमाण वाले निविड कार्पास पिण्डकी उत्पत्ति भी देखी जाती है।

इस प्रकार यह सिद्ध होता है कि पदार्थका उत्पाद और विनाश दोनो एक हेतुसे ही होते है, और महापरिमाणवाले कारणसे भी कार्यकी उत्पत्ति होती है। तथा इस विषयमे किसी प्रमाणसे बाधा नही आती है।

वस्तु उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यरूप है। इस बातको दृष्टान्तपूर्वक स्पष्ट करनेके लिए आचार्य कहते है—

घटमौलिसुवर्णार्थी नाशोत्पादस्थितिष्वयम् ।
शोकप्रमोदमाध्यस्थ्यं जनो याति सहेतुकम् ॥५९॥

सुवर्णके घटका, सुवर्णके मुकुटका और केवल सुवर्णका इच्छुक मनुष्य क्रमश सुवर्ण-घटका नाश होने पर शोकको, सुवर्ण-मुकुटके उत्पन्न होने पर हर्षको, और दोनो ही अवस्थाओंमें सुवर्णकी स्थिति होनेसे माध्यस्थ्य-भावको प्राप्त होता है। और यह सब सहेतुक होता है।

उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य इन तीनोकी प्रतीति भिन्न-भिन्न रूपसे होती है, इस बातको लोकमे प्रसिद्ध दृष्टान्त द्वारा समझाया गया है। एक मनुष्य

सुवर्णके घटको चाहता है, दूसरा मनुष्य सुवर्णके मुकुटको चाहता है और तीसरा मनुष्य केवल सुवर्णको चाहता है। स्वर्णकारने सुवर्ण-घटको तोड़ कर मुकुट बनाया। उस समय सुवर्ण-घटके नष्ट हो जाने पर सुवर्ण-घटके चाहने वाले पुरुषको शोक होता है। शोकका कारण है वस्तुका नाश। तोड गये घटके सुवर्णका मुकुट बन जाने पर मुकुटके चाहने वाले पुरुषको हर्ष होता है। हर्षका कारण है वस्तुका उत्पाद। और केवल सुवर्णके चाहने वाले पुरुषको घटके नष्ट हो जाने पर न तो शोक होता है, और न मुकुटके उत्पन्न होने पर हर्ष होता है, वह तो दोनो अवस्थाओमे मध्यस्थ रहता है। मध्यस्थ रहनेका कारण है वस्तुका ध्रौव्यत्व। यदि उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य पृथक्-पृथक् न होते तो वही सोना एक पुरुषको शोकका कारण, दूसरे पुरुषको हर्षका कारण, और तीसरे पुरुषको माध्यस्थ्यभावका कारण कैसे होता। हर्ष, विषाद आदि निर्हेतुक नही हो सकते है, उनका कोई न कोई हेतु तो होना ही चाहिये। अत घट पर्यायका विनाश शोकका हेतु है, मुकुट पर्यायकी उत्पत्ति हर्षका हेतु है, और सुवर्णद्रव्यका ध्रौव्यत्व माध्यस्थ्यभावका हेतु है। जो सुवर्णमात्रको चाहता है उसको घटके टूटने और मुकुटके उत्पन्न होनेसे कोई प्रयोजन नही है। घटके बने रहने पर उसका काम चल सकता है, मुकुटके बने रहने पर भी उसका काम चल सकता है, और घटके टूट जानेके बाद मुकुटके बन जाने पर भी उसका काम चल सकता है। इस प्रकार वस्तुमे निर्बाधरूपसे उत्पाद आदि तीनकी प्रतीति होती है। और वह प्रतीति वस्तुको उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यरूप सिद्ध करती है।

पूर्वोक्त बातको लोकोत्तर दृष्टान्त द्वारा सिद्ध करनेके लिए आचार्य कहते हैं—

पयोव्रतो न दध्यत्ति न पयोत्ति दधिव्रतः ।
अगोरसव्रतो नोभे तस्मात्तत्त्वं त्रयात्मकम् ॥६०॥

जिसके दूध खानेका व्रत है वह दधि नही खाता है, जिसके दधि खानेका व्रत है वह दूध नही खाता है, और जिसके गोरस नही खानेका व्रत है वह दोनो नही खाता है। इसलिए तत्त्व तीन रूप है।

दूध पर्यायका नाश होने पर दधिकी उत्पत्ति होती है। किन्तु गोरसका सद्भाव दोनो अवस्थाओमे बना रहता है। किसीने यह व्रत लिया कि मै आज दुग्ध ही खाऊँगा, तो वह उस दिन दधि नही खाता है। यदि दधिके उत्पन्न होने पर भी उसमे दुग्धका सद्भाव रहता तो उसको दधि भी

खा लेना चाहिए। जिसने यह व्रत लिया कि मै आज दधि ही खाऊँगा, वह उस दिन दुग्ध नही खाता है। यदि दुग्धमें भी दधिका सद्भाव रहता तो उनको दुग्ध भी खालेना चाहिए। और जिसने ऐसा व्रत लिया कि मै आज गोरस नही खाऊँगा, वह उस दिन न दुग्ध खाता है, और न दधि खाताहै। यदि दुग्ध और दधिमें गोरसका अन्वय न रहता तो उसको दुग्ध और दधि दोनों खालेना चाहिए। उक्त दृष्टान्तसे यह सिद्ध होता है कि दुग्ध पर्यायका नाश होने पर दधि पर्यायकी उत्पत्ति होती है। तथा दुग्ध और दधि पर्याये पृथक्-पृथक् है, किन्तु गोरसका अन्वय दोनोमे पाया जाता है। अत. तत्त्व उत्पाद आदि तीन रूप है।

यहाँ यह शंका हो सकती है कि वस्तुके त्रयात्मक होने पर उसमे अनन्तात्मकत्व कैसे सिद्ध होगा। उक्त शका निर्मूल है। क्योकि वस्तुके त्रयात्मक होने पर भी अनन्तात्मक होनेमे कोई विरोध नही है। उत्पाद आदि तीन धर्मोमेसे प्रत्येक धर्म भी अनन्तरूप है। एक वस्तुका उत्पाद उत्पन्न होने वाली अनन्त वस्तुओके उत्पादसे भिन्न होनेके कारण अनन्त रूप है। एक वस्तुका विनाश नष्ट होने वाली अनन्त वस्तुओके नाशसे भिन्न होनेके कारण अनन्तरूप है। तथा एक वस्तुका ध्रौव्यत्व अनन्त वस्तुओके ध्रौव्यत्वसे भिन्न होनेके कारण अनन्तरूप है। वस्तुके त्रयात्मक या अनन्तधर्मात्मक होनेपर भी उसके नित्यानित्यात्मक होनेमे कोई विरोध नही है। क्योकि ध्रौव्यत्वकी अपेक्षासे वस्तु नित्य है, तथा उत्पाद और विनाशकी अपेक्षासे अनित्य है। इसलिए यह कहना ठीक ही है कि वस्तु कथचित् नित्य है, कथञ्चित् अनित्य है, कथञ्चित् उभयरूप है, कथञ्चित् अवक्तव्य है, कथञ्चित् नित्य और अवक्तव्य है, कथचित् अनित्य और अवक्तव्य है, तथा कथञ्चित् नित्य, अनित्य और अवक्तव्य है।

●

चतुर्थ परिच्छेद

नैयायिक-वैशेषिकके भेदवादका खण्डन करने के लिए आचार्य कहते है—

कार्यकारणनानात्वं गुणगुण्यन्यतापि च ।
सामान्यतद्वदन्यत्वं चैकान्तेन यदीष्यते ॥६१॥

यदि नैयायिक-वैशेषिक कार्य-कारणमे, गुण-गुणीमे और सामान्य-सामान्यवान्मे सर्वथा भेद मानते हैं (तो ऐसा मानना ठीक नही है)

इस कारिका द्वारा नैयायिक-वैशेषिकका मत उपस्थित किया गया है। नैयायिक-वैशेपिक अवयव-अवयवीमें, गुण-गुणीमे, कार्य-कारणमें, सामान्य-सामान्यवान्मे, और विशेष-विशेषवान्मे सर्वथा भेद मानते है। अवयवोसे अवयवीका प्रतिभास भिन्न होता है, कारणसे कार्यका प्रतिभास भिन्न होता है, गुणोसे गुणीका प्रतिभास भिन्न होता है, सामान्यसे सामान्यवान्का प्रतिभास भिन्न होता है, और विशेषसे विशेषवान्का प्रतिभास भिन्न होता है। अत प्रतिभासभेद होनेसे अवयव, अवयवी आदि पृथक्-पृथक् हैं। सह्याचल और विन्ध्याचलके भिन्न होनेका कारण प्रतिभास भेद ही है। वह प्रतिभासभेद अवयव-अवयवी आदिमे भी पाया जाता है। प्रतिभासभेदका कारण भी लक्षणभेद है। कार्य, कारण आदिका लक्षण एक दूसरेसे भिन्न है, और वह भिन्न लक्षण भिन्न प्रतिभासका हेतु है। अत प्रतिभासभेदके कारण अवयव-अवयवी आदिमे सर्वथा भेद माननेमे कोई वाधा नही है। कार्य-कारण आदिका देश भिन्न-भिन्न होनेसे भी उनमे भेद है। कार्य अपने अवयवोमे रहता है, और कारण अपने देशमे रहता है। यही वात गुण-गुणी, अवयव-अवयवी आदिके विपयमे जानना चाहिए। जो लोग अभिन्न देशके कारण कार्य, कारण आदिमे तादात्म्य मानते हैं, उनका वैसा मानना प्रतीतिविरुद्ध है। क्योकि उनमें न तो शास्त्रीय देशाभेद सिद्ध होता है, और लौकिक देशाभेद। ऐसा नैयायिक-वैशेपिकका मत है।

इस मतका निराकरण करनेके लिए आचार्य कहते है—

एकस्यानेकवृत्तिर्न भागाभावाद्बहूनि वा ।
भागित्वाद्वास्य नैकत्वं दोषो वृत्तेरनार्हते ॥६२॥

एककी अनेकोंमें वृत्ति नही हो सकती है, क्योकि उसके भाग (अश) नही होते है। और यदि एकके अनेक भाग है, तो भागवाला होनेके कारण वह एक नही हो सकता है। इस प्रकार अनार्हत मतमे वृत्ति-विकल्पके द्वारा अनेक दोष आते है।

नैयायिक-वैशेषिक मानते हैं कि अवयवी समवाय सम्बन्धसे अवयवो-मे रहता है। यहाँ प्रश्न यह है कि अवयवी अपने अवयवोमे एक देशसे रहता है या सर्वदेशसे रहता है। एक अवयवी अनेक अवयवोमे भिन्न-भिन्न देशसे नही रह सकता है, क्योकि उसको प्रदेशरहित माना गया है। और यदि अवयवी अपने अवयवोमे सर्वदेशसे रहता है, तो जितने अवयव है, उतने ही अवयवी मानना होगे, क्योकि प्रत्येक अवयवमे पूराका पूरा अवयवी रहेगा। एक विकल्प यह भी होता है कि अवयवी अवयवोमें भिन्न-भिन्न स्वभावसे रहेगा या एक ही स्वभावसे। भिन्न-भिन्न स्वभावसे रहने पर जितने अवयव है, उतने ही अवयवी होगे। और एक स्वभावसे रहने पर सब अवयव एक हो जावेंगे। इस प्रकार वृत्तिविकल्पके द्वारा अवयवीका अवयवोमे रहना सभव नही है। इसी प्रकार गुणोका गुणीमे, कार्यका कारणोमे, सामान्यका सामान्यवान्मे, और विशेषका विशेषवान्मे रहना भी सभव नही है। अत अवयव-अवयवी आदिमे सर्वथा भेद मानना ठीक नही है।

नैयायिक-वैशेषिकका कहना है कि अवयवी अवयवोमे न एक देशसे रहता है, और न सर्वदेशसे, किन्तु समवाय सम्बन्धसे रहता है। यह कथन भी ठीक नही है। क्योकि यहाँ भी वही प्रश्न होगा कि अवयवी का अवयवोमे समवाय एक देशसे है, या सर्वदेशसे। और पहले दिये गये दूषण इस पक्षमे भी ज्योके त्यो बने रहेगे। ये दूषण एकान्त पक्षमे ही आते हैं, अनेकान्त मतमे नही। अनेकान्त मतके अनुसार अवयव-अवयवी आदिमे तादात्म्य होनेके कारण पूर्वोक्त दूषणोमेसे कोई दूषण सभव नही है। अवयव-अवयवी, गुण-गुणी आदि न तो सर्वथा पृथक्-पृथक् हैं, और न समवाय सम्बन्धसे एक दूसरेमे रहते हैं। अवयवीको अव-यवोसे पृथक् नही कर सकते है, और गुणीको गुणोसे पृथक् नही कर सकते है। वे दोनो एक दूसरेमे इस प्रकार मिले हुए हैं, जैसे ज्ञानाद्वैत-वादियोके यहाँ ज्ञानके वेद्य और वेदक आकार ज्ञानमे मिले हुए हैं। ज्ञान और आकारोमें तादात्म्य होनेसे वहाँ ऐसा विकल्प नही किया जा सकता कि ज्ञान अपने आकारोमे एक देशसे रहता है या सर्वदेशसे।

इसी प्रकार अवयव-अवयवी आदिमें भी तादात्म्य होनेसे उक्त प्रकारका विकल्प नही किया जा सकता है।

नैयायिक-वैशेपिक एक ही धर्मको सामान्य भी मानते हैं, और विशेष भी मानते हैं। द्रव्यत्व सामान्य भी है, और विशेष भी है। द्रव्यत्व सब द्रव्योमे रहनेके कारण सामान्य है, तथा गुण और कर्ममे न रहनेके कारण विशेष है। वे द्रव्यत्व, गुणत्व, आदिको अपर सामान्य कहते हैं। इसका तात्पर्य यह हुआ कि द्रव्यत्वमे दो अश पाये जाते हैं, एक सामान्य और दूसरा विशेप। द्रव्यत्व न तो सर्वथा सामान्यरूप है, और न सर्वथा विशेषरूप। द्रव्यत्वके इन दोनो अशोमे तादात्म्य ही मानना चाहिये। न तो उनका परस्परमे समवाय है, और न द्रव्यत्वके साथ समवाय है। द्रव्यत्वके साथ भी उनका तादात्म्य ही है। इस प्रकार अवयव-अवयवी, गुण-गुणी आदिमे भी तादात्म्य होनेसे वे एक दूसरेसे सर्वथा भिन्न नही हैं, किन्तु कथञ्चित् एक हैं।

भेद पक्षमे अन्य दोषोको वतलानेके लिये आचार्य कहते हैं—

देशकालविशेषेऽपि स्याद्वृत्तिर्युतसिद्धवत् ।
समानदेशता न स्यात् मूर्तकारणकार्ययोः ॥६३॥

यदि अवयव-अवयवी, कार्य-कारण आदि एक दूसरेसे सर्वथा पृथक् हैं, तो पृथक्सिद्ध पदार्थोंकी तरह भिन्न देश और भिन्न कालमे उनकी वृत्ति (स्थिति) मानना पडेगी। क्योकि मूर्त कारण और कार्यमे समान-देशता नही बन सकती है।

यदि अवयव-अवयवी आदिमे अत्यन्त भेद है, तो उनमें देशभेद, और कालभेद भी मानना होगा। अर्थात् अवयवी अन्य देशमे रहेगा, और अवयव किसी दूसरे देशमे रहेगा, अवयवका काल दूसरा होगा, और अवयवीका काल दूसरा होगा। घट और पट युतसिद्ध पदार्थ हैं। अत. उनका देश और काल भिन्न-भिन्न है। इसी प्रकार अवयव-अवयवी, कार्य-कारण आदिका भी देश और काल भिन्न-भिन्न होगा। कार्य-कारण आदिका काल एक होने पर भी उनका एक देश तो किसी भी प्रकार संभव नही है। क्योकि जो मूर्त पदार्थ हैं, वे एक देशमे नही रह सकते हैं। घट और पट कभी भी एक देशमे नही पाये जाते है। घटका देश दूसरा है, और पटका देश दूसरा है। इसी प्रकार अवयव-अवयवी आदिके मूर्त होनेसे एक देशमे इनकी स्थिति असभव है।

वैशेपिकका कहना है कि जिस प्रकार आत्मा और आकाशमे

अत्यन्त भेद होने पर भी उनमें देश-काल भेद नही है, उसी प्रकार अवयव-अवयवी आदिमें अत्यन्त भेद मानने पर भी देश-काल भेद नही है। वैशेपिक द्वारा उक्त कथन आत्मा और आकाशको व्यापक मानकर किया गया है। वैशेपिक मतके अनुसार यद्यपि आत्मा और आकाश अत्यन्त भिन्न है, किन्तु दोनोके व्यापक और नित्य होनेसे दोनोका देश और काल एक ही है।

उक्त कथन समीचीन नही है। क्योकि आत्मा, और आकाश भी सर्वथा भिन्न नही हैं किन्तु उनमे भी सत्त्व, द्रव्यत्व आदिकी अपेक्षासे अभिन्नता है। यदि वैशेपिक भी आत्मा, और आकाशका सर्व मूर्तिमान् द्रव्योके साथ सयोग होनेके कारण आत्मा और आकाशमे अभेद मानकर उनमे देश-काल भेद नही मानना चाहता है, तो अवयव-अवयवी आदिमें भी इसी प्रकार अभेद मानना चाहिये। किन्तु स्वमतका त्याग करके ही अभेद पक्ष स्वीकार किया जा सकता है। यदि कोई यह कहे कि रूप, रस आदिमे अत्यन्त भेद होने पर भी देश-काल भेद नही है, तो ऐसा कहना भी ठीक नही है, क्योकि रूप, रस आदि भी न तो अपने आश्रयसे अत्यन्त भिन्न है, और न परस्परमे अत्यन्त भिन्न है। अत यदि नैयायिक-वैशेषिक अवयव-अवयवी आदिको सर्वथा पृथक् मानते है, तो उनमे देश-काल भेद भी मानना चाहिये। और यदि उनमे देश-काल भेद नही है, तो सर्वथा भेद भी नही हो सकता है। यथार्थ बात तो यह है कि अवयव-अवयवी, गुण-गुणी आदि न तो सर्वथा भिन्न है, और न सर्वथा अभिन्न, किन्तु कथञ्चित् भिन्न और कथञ्चित् अभिन्न है। अर्थात् उनमे तादात्म्य सम्बन्ध है।

उक्त मतमे अन्य दोषोंको बतलानेके लिए आचार्य कहते हैं—

आश्रयाश्रयिभावान्न स्वातन्त्र्यं समवायिनाम्।
इत्ययुक्तः स सम्बन्धो न युक्तः समवायिभिः ॥६४॥

यदि कहा जाय कि समवायियो मे आश्रय-आश्रयीभाव होने से स्वातन्त्र्य न होनेके कारण देश-काल भेद नही है, तो ऐसा कहना ठीक नही है। क्योकि जो समवायियोके साथ असम्बद्ध है वह सम्बन्ध नही हो सकता है।

नैयायिक-वैशेषिक अवयव-अवयवी, गुण-गुणी, कार्य-कारण, सामान्य-सामान्यवान् और विशेष-विशेषवान्में समवाय सम्बन्ध मानते है। समवाय

सम्बन्धसे अवयवी अवयवोंमे, गुण गुणीमे, कार्य कारणमें, सामान्य सामान्यवान्‌मे और विशेष विशेषवान्‌मे रहता है। जिनमे समवाय सम्बन्ध पाया जाता है वे समवायी कहलाते है। जैसे अवयव और अवयवी समवायी हैं। समवायियोमे आश्रय-आश्रयीभाव होता है। अवयव आश्रय है, और अवयवी आश्रयी है। समवाय सम्वन्धसे पट तन्तुओ मे रहता है। वैशेषिकका कहना है कि समवायियोके सर्वथा भिन्न होने पर भी उनमे आश्रय-आश्रयी भाव होनेके कारण उन्हे भिन्न-भिन्न देशमे रहनेकी स्वतंत्रता नही है। यही कारण है कि उनमे देशभेद और कालभेद सम्भव नही है। अवयव और अवयवी पृथक् पृथक् है और समवायके द्वारा उनका परस्परमे सम्बन्ध होता है।

यहाँ प्रश्न यह है, कि समवाय अपने समवायियोमें अन्य समवायसे रहता है या स्वत। यदि समवाय अपने समवायियोमे दूसरे समवायसे रहता है, तो उस समवायका सम्वन्ध भी समवायियोके साथ तीसरे समवायसे होगा। इस प्रकार अनवस्था दोपका प्रसग उपस्थित होता है। इस दोषके भयसे यदि ऐसा माना जाय कि समवाय समवायियोमे अन्य सम्वन्धकी अपेक्षाके विना स्वत रहता है, तो अवयवी भी अपने अवयवोमे समवायकी अपेक्षाके विना स्वत. रहेगा। तव समवाय सम्बन्ध माननेकी कोई आवश्यकता नही हैं। यदि यह कहा जाय कि समवाय अनाश्रित होनेसे अन्य सम्बन्धकी अपेक्षा नही रखता है, किन्तु असम्बद्ध ही रहता है, तो ऐसा कहना उचित नही है। क्योकि जो स्वय समवायिकोके साथ असम्बद्ध है, वह अवयवोका अवयवीके साथ सम्वन्ध कैसे करा सकता है। यदि असम्बद्ध पदार्थमे भी सम्वन्धकी कल्पनाकी जाय तो दिशा, काल आदिको भी सम्वन्ध मानना चाहिए। इस प्रकार यह निश्चित है कि समवायका अपने समवायियोके साथ सम्वन्ध नही वन सकता है। अत सत्तासामान्यकी कल्पनाकी तरह समवायकी कल्पना भी व्यर्थ है। प्रत्येक पदार्थ स्वत सत् होता है। असत् पदार्थ सत्तासामान्यके योगसे कभी भी सत् नही हो सकता है। अन्यथा वन्ध्यापुत्र भी सत् हो जायगा। और जो स्वत सत् है उसमे सत्तासामान्यकी कल्पना व्यर्थ ही है। इसलिए यह ठीक ही कहा है कि समवायियोसे अयुक्त (असम्बद्ध) समवायको सम्वन्ध मानना युक्त नही है।

सामान्य और समवायका निराकरण करनेके लिए आचार्य कहते है—

सामान्य समवायाश्चाप्येकैकत्र समाप्तितः।
अन्तरेणाश्रयं न स्यान्नाशोत्पादिपु को विधिः ॥६५॥

सामान्य और समयवाय अपने अपने आश्रयोमे पूर्णरूपसे रहते है। और आश्रयके विना उनका सद्भाव नही हो सकता है। तव नष्ट और उत्पन्न होनेवाले पदार्थोमे उनके रहनेकी व्यवस्था कैसे बन सकती है।

इस कारिकामे सामान्य और समवायका एक साथ और एक ही आधारसे खण्डन किया गया है। वैशेषिक मानते है कि सामान्य एक, नित्य और व्यापक है। गोत्व आदि प्रत्येक सामान्य एक है, अनेक नही। सामान्य कभी उत्पन्न या नष्ट नही होता है, व्यक्ति ही उत्पन्न और नष्ट होते हैं। गोत्व सामान्य एक होकर भी सब गायोमे पूराका पूरा रहता है, इसलिए सामान्य व्यापक है। सामान्यकी तरह समवाय भी एक, नित्य और व्यापक है। सामान्य और समवाय अपने आश्रयोके आश्रित रहते है।

जव सामान्य और समवाय आश्रित है, और अपने अपने आश्रयोंमे पूर्णरूपसे रहते है, तो इससे यह अर्थ निकलता है कि आश्रयके अभावमे सामान्य और समवाय नही रह सकते है। तब उत्पन्न होनेवाले पदार्थोमे सामान्य और समवायके रहनेकी व्यवस्था कैसे होगी। एक स्थानमे किसी पदार्थके उत्पन्न होने पर उसके साथ सामान्य और समवायका सम्बन्ध कैसे होगा। यदि यह कहा जाय कि सामान्य और समवाय वहाँ पहलेसे थे, तो ऐसा कहना ठीक नही है। क्योकि आश्रयके विना वहाँ सामान्य और समवायका सद्भाव सम्भव नही है। यह भी सभव नही है कि वे अन्य व्यक्तिसे पूर्णरूपमे या अश रूपमे यहाँ आते हैं। क्योकि पूर्णरूपसे आनेमे पूर्वाधारका अभाव हो जायगा और एक देशसे आनेमे अश सहित होनेका प्रसग आयगा। ऐसा सभव नही है कि सामान्य और समवायका एक अंश पूर्व पदार्थमे रहे, और एक अश उत्पन्न होनेवाले पदार्थमें रहे, क्योकि वे दोनो निरंश है। पदार्थके उत्पन्न होने पर वहाँ सामान्य और समवाय उत्पन्न नही हो सकते हैं, क्योकि वे दोनो नित्य हैं। इसी प्रकार जो पदार्थ नष्ट हो गया उसके सामान्य और समवाय कहाँ रहेगे। किसी पदार्थके नष्ट हो जाने पर उसके सामान्य और समवाय निराश्रित हो जाँयगे। किन्तु वे निराश्रित नही रह सकते हैं। ऐसा मानना वैशेषिकको भी इष्ट नही है। एक गायके उत्पन्न होने पर वहाँ गोत्व सामान्य स्वयं हो जाता है, क्योकि वह अपना प्रत्यय कराता है। गायके मर जाने पर गोत्वका नाश नही होता है, क्योकि वह नित्य है। तथा सव गायो गोत्व पूराका पूरा रहता है। यह सब कथन परस्पर विरुद्ध है।

वैशेषिकका कहना है कि सत्तासामान्य द्रव्यादिक पदार्थोंमे पूर्णरूपसे रहता है, क्योकि सबमे समानरूपते सत् प्रत्यय होता है और उस प्रत्यय-का कभी विच्छेद भी नही होता है। समवाय भी अपने नित्य समवायियो-मे सदा पूर्ण रूपसे रहता है। अनित्य जो समवायी है, उनमे भी उत्पन्न होने वालोमे सत्ताका समवाय हो जाता है। उत्पत्ति और सत्तासमवायका एक ही काल है। सत्ता और समवायका न पहले असत्त्व था, न कहीसे उनका आगमन होता है, और न वादमे, उनकी उत्पत्ति होती है। अत सामान्य और समवायके विपयमे पूर्वोक्त दूषण ठीक नही है।

उक्त कथन निर्दोष नही है। क्योकि व्यापक होने पर भी एक सामान्य और समवायका अपने प्रत्येक आश्रयमे पूराका पूरा रहना सभव नही है। यदि वे अपने प्रत्येक आश्रयमे पूरेके पूरे रहते है, तो नियमसे उनको अनेक मानना होगा। ऐसी वात नही है कि सत्ता और समवाय-का कही विच्छेद न पाया जाता हो। क्योकि प्रागभाव आदि अभावोमें सत्ता और समवायके न रहनेसे उनका विच्छेद होता ही है। यह कहना भी ठीक नही है कि सर्वत्र सत्प्रत्यय समानरूपसे होता है, इसलिए सत्ता-सामान्य एक है। क्योकि प्रागभाव आदि अभावोमे भी तो अभावप्रत्यय समानरूपसे होता है। इसलिए सत्ताकी तरह अभावको भी एक ही मानना पड़ेगा। और अभावको एक माननेसे एक कार्यकी उत्पत्ति होनेपर सव कार्यो-के प्रागभावका अभाव हो जायगा। और प्रागभावके न रहनेसे सव कार्यों-की उत्पत्ति एक साथ हो जायगी। प्रध्वस आदि अभावोके अभावमे सव कार्य अनन्त, सर्वात्मक आदिरूप हो जायेंगे। इस प्रकार अभावके एक माननेमे जो दूषण दिये जाते है, वे दूषण भावके एक माननेमे भी दिये जा सकते है। सत्ताके एक माननेपर उत्पन्न होनेवाले एक पदार्थके साथ सत्ताका सवध होनेसे अनुत्पन्न सब पदार्थोंके साथ भी सत्ताका सम्वन्ध हो जायगा। और नष्ट होने वाले एक पदार्थके साथ सत्ताके सम्वन्धका विच्छेद होने पर विद्यमान सव पदार्थोंके साथ भी सत्ताके सम्वन्धका विच्छेद हो जायगा।

इसलिए अभावकी तरह सत्ता और समवाय भी अनेक ही है। किन्तु सत्ता और समवाय सर्वथा अनेक नही है, वे कथचित् एक भी है। विशेषकी अपेक्षासे सत्ता और समवायके अनेक होनेपर भी सामान्यकी अपेक्षासे वे एक है। सत्तासामान्य और सत्ताविशेष, समवायसामान्य और समवायविशेपका सद्भाव मानना आवश्यक है। सव पदार्थोंमे सत्ताकी समानरूपसे प्रतीतिका जो कारण है, वही सत्तासामान्य है। घटकी

सत्तासे पटकी सत्ता भिन्न है। इसी प्रकार प्रत्येक पदार्थकी सत्ता भिन्न-भिन्न है। यही सत्ताविशेष है। सामान्य और विशेष परस्पर सापेक्ष होकर ही अर्थक्रिया करते है। सामान्य और समवाय इन दोनो पदार्थो-का नित्य व्यक्तियो मे सत्त्व सिद्ध होनेपर भी अनित्य व्यक्तियोमे उनका सद्भाव सिद्ध नही होता है। इस प्रकार वैशेषिकने जिस प्रकारके सामान्य और समवायकी कल्पनाकी है, वह ठीक नही है।

सामान्य और समवायके विषयमे दूषणान्तर बतलानेके लिए आचार्य कहते है—

सर्वथानभिसम्बन्धः सामान्यसमवाययोः ।
ताभ्यामर्थो न सम्बद्धस्तानि त्रीणि खपुष्पवत् ॥६६॥

सामान्य और समवायका परस्परमे किसी प्रकारका सम्बन्ध नही है। सामान्य और समवायके साथ पदार्थका भी सम्बन्ध नही है। अतः सामान्य, समवाय और पदार्थ ये तीनो ही आकाशपुष्पके समान अवस्तु हैं।

इस कारिकामे इस बातका विचार किया गया है कि सामान्य, समवाय और अर्थ इनका परस्परमे सम्बन्ध हो सकता है या नही। सामान्य और समवायका परस्परमे सम्बन्ध सभव नही है। क्योकि सामान्य और समवायका सम्बन्ध करानेवाला अन्य कोई सम्बन्ध नही है। संयोग द्रव्योमे ही होता है, इसलिए सामान्य और समवायमे सयोग सम्बन्ध नही हो सकता है। समवायमे समवाय नही रहता है, अतः सामान्य और समवायमें समवाय सम्बन्ध नही है। परस्परमे असम्बद्ध सामान्य और समवायके साथ अर्थका सम्बन्ध होना भी सभव नही है। और अर्थमे सत्ताका समवाय न होनेसे अर्थका असत्त्व स्वत सिद्ध है। परस्परमें असम्बद्ध सामान्य और समवाय भी असत् ही है। इस प्रकार परस्परमें असम्बद्ध अर्थ आदि तीनो कूर्मरोमके समान अवस्तु सिद्ध होते हैं।

वैशेषिकका कहना है कि परस्परमे असम्बद्ध भी सामान्य, समवाय और अर्थ असत् नही हैं। उनमे स्वरूपसत्त्व पाया जाता है, इसलिए स्वरूप सत्त्वके कारण वे सत् है। कूर्मरोम आदिमें स्वरूप सत्त्व न होनेसे उनका दृष्टान्त ठीक नही है। वैशेषिकका उक्त कथन असगत ही है। यदि द्रव्य, गुण और कर्ममे स्वरूपसत्त्व रहता है, तो फिर उनमें सत्ताका समवाय माननेकी कोई आवश्यकता नही है। जिस प्रकार सामान्य, विशेष और समवायके स्वरूपसत् होनेसे उनमे सत्ताका समवाय नही है, उसी प्रकार द्रव्यादिकके भी स्वरूपसत् होनेसे उनमे भी सत्ताका

समवाय मानना व्यर्थ है। यदि स्वरूप सत् होनेपर भी द्रव्यादिकमे सत्ता-का समवाय माना जाता है, तो फिर सामान्यादिकमे भी सत्ताका समवाय मानना चाहिए। जब द्रव्य, गुण और कर्मसे सत्ता सर्वथा भिन्न एव असबद्ध है, तो द्रव्यादिक मे ही सत् प्रत्यय क्यो होता है, और कूर्मरोमा-दिकमे क्यो नही होता है। समवाय द्रव्यादिकमे सत्ताका सम्बन्ध नही करा सकता है। क्योकि सत्ता, समवाय और द्रव्यादिक सब पृथक्-पृथक् हैं। जब तक समवायका द्रव्य और सत्ताके साथ सम्बन्ध नही होगा तब तक सत्ताका द्रव्यके साथ सम्बन्ध नही हो सकता है। कोई भी सम्बन्ध अपने सम्बन्धियोसे असम्बद्ध रहकर उनका सम्बन्ध नही कहला सकता है। द्रव्यादिकसे पृथक् सत्ता अवस्तु है, और सत्तासे पृथक् द्रव्यादिक अवस्तु है। यही बात समवायके विषयमे है। समवायके अभावमे कार्य-कारण, गुण-गुणी आदिमे कार्यकारणभाव आदि मानना उचित नही है। क्योकि खपुष्पके समान असत् समवाय कार्य-कारण आदिका परस्परमे सम्बन्ध करानेमे समर्थ नही हो सकता है। इसलिए कार्य-कारण, गुण-गुणी आदिमे भेदैकान्त मानना ठीक नही है।

यहाँ कोई (वैशेषिक विशेष) कहता है कि कार्य-कारण आदिमे अन्यतै-कान्तकी सिद्धि न होनेसे कोई हानि नही है। क्योकि परमाणुओके नित्य होनेके कारण सब अवस्थाओमे अन्यत्वका अभाव होनेसे परमाणुओमे अनन्यतैकान्त है।

इस मतका निराकरण करनेके लिए आचार्य कहते है—

अनन्यतैकान्तेऽणूनां सघातेऽपि विभागवत्।
असंहतत्वं स्याद्भूतचतुष्कं भ्रांतिरेव सा ॥६७॥

अनन्यतैकान्तमे परमाणुओका संघात होनेपर भी विभागके समान अन्यत्व ही रहेगा। और ऐसा होनेपर पृथिवी आदि चार भूत भ्रान्त ही होगे।

जो लोग परमाणुओको सर्वथा नित्य मानते है, और कहते है कि सयोग होनेपर भी उनमे किसी प्रकारका परिवर्तन नही होता है, उनका ऐसा मत अनन्यतैकान्त है। इसका अर्थ है कि परमाणु सदा अनन्य रहते है, और कभी भी अन्य नही होते है, वे जिस अवस्थामे है, उसी अवस्थामे रहते है, उस अवस्थाको छोडकर दूसरी अवस्थाको प्राप्त नही होते है। इस मतमे सबसे बड़ा दोष यह आता है कि जिस प्रकार विभाग अवस्थामे परमाणु

पृथक्-पृथक् रहते हैं, उसी प्रकार सयोग अवस्थामे भी पृथक्-पृथक् रहेगे। उनमें अवस्थान्तरपरिणमनरूप परिवर्तन भी नही हो सकेगा, क्योकि यदि उनमे परिवर्तन होता है, तो उनका अनित्य होना दुर्निवार है। परमाणुओमे किसी प्रकारके अतिशयके अभावमे पृथिवी आदि चार भूतोकी उत्पत्ति भी नही हो सकेगी। और ऐसा होनेपर स्कन्धरूप पृथिवी आदि चार भूतोको भ्रान्त ही मानना पडेगा। किन्तु पृथिवी आदि चार भूतोको भ्रान्त मानना प्रतीतिविरुद्ध है। देखा जाता है कि परमाणुओके सयोगसे स्कन्धरूप अवयवीकी उत्पत्ति होती है, और उसीके द्वारा अर्थक्रिया होती है। परमाणुओके समुदायसे रस्सी, घट आदि स्कन्धोकी उत्पत्ति होती है। रस्सीकी सहायतासे कूपमेसे पानी निकाला जाता है और घटमे पानी भरा जाता है। यदि रस्सी और घटके परमाणु पृथक्-पृथक् हो तो, न तो रस्सीकी सहायतासे पानी निकाला जा सकता है और न घटमे पानी भरा जा सकता है। अत यह मानना आवश्यक है कि सयोग अवस्थामे परमाणुओमे एक अतिशय उत्पन्न होता है जिसके कारण परमाणु अपने परमाणुरूप पूर्व स्वभावको छोडकर स्कन्धरूप परिणमन करते हैं, और वह स्कन्ध अर्थक्रिया करनेमे समर्थ होता है। यदि सहत परमाणु अपने परमाणुरूपको नही छोडते हैं तो उनमे अतिशय माननेपर भी उनके द्वारा अर्थक्रिया सभव नही हो सकती है। पृथिवी, जल, अग्नि और वायु इन चार स्कन्धात्मक भूतोकी सत्ता सबने स्वीकार की है। यदि परमाणु अपनी सयोग अवस्थामे विभक्त ही रहते हैं, तो चार भूतोका मानना भ्रमके अतिरिक्त और क्या हो सकता है। पृथिवी आदि भूतोंको भ्रान्त माननेमे प्रत्यक्षादि प्रमाणोसे विरोध स्पष्ट है। प्रत्यक्षके द्वारा बाह्यमे वर्ण, सस्थान आदि रूप स्कन्धोंकी तथा अन्तरङ्गमे हर्ष, विषाद आदिरूप आत्माकी प्रतीति सबको सिद्ध है। अतः कार्यके भ्रान्त होनेपर कारणका भ्रान्त होना स्वाभाविक ही है। और जब परमाणुओसे उत्पन्न होनेवाले चार भूतरूप स्कन्ध भ्रान्त हैं, तो परमाणुओंका भ्रान्त होना भी अनिवार्य है।

इसी बातको स्पष्ट करनेके लिए आचार्य कहते हैं—

कार्यभ्रान्तेरणुभ्रान्तिः कार्यलिङ्गं हि कारणम् ।
उभयाभावतस्तत्स्थं गुणजातीतरच्च न ॥६८॥

कार्यके भ्रान्त होनेसे अणु भी भ्रान्त होगे। क्योकि कार्यके द्वारा कारणका ज्ञान किया जाता है। तथा कार्य और कारण दोनोंके अभावमे

उनमे रहने वाले गुण, जाति आदिका भी अभाव हो जायगा।

इस कारिकामे कार्यके भ्रान्त होनेसे कारणके भ्रान्त होनेका विचार किया गया है। ऐसा सभव नही है कि कार्य मिथ्या हो और कारण सत्य हो। यदि कार्य मिथ्या है, तो कारण भी मिथ्या अवश्य होगा। जो लोग ऐसा मानते है कि परमाणुओके कार्य पृथिवी आदि चार भूत मिथ्या हैं, उनके मतमे पृथिवी आदि भूतोके कारण परमाणु भी मिथ्या ही होगे। परमाणु प्रत्यक्षसिद्ध तो है नही। किन्तु कार्यके द्वारा कारण का अनुमान करके परमाणुओकी सिद्धिकी जाती है। 'परमाणुरस्ति घटाद्यन्यथानुपपत्ते'। परमाणु हैं, अन्यथा घटादिकी उत्पत्ति नही हो सकती है'। इस अनुमानसे परमाणुओकी सिद्धि की जाती है। प्रत्यक्षके द्वारा तो स्थूलाकार स्कन्धकी ही प्रतीति होती है, और परमाणुओकी प्रतीति कभी भी नही होती है। परमाणुओका ज्ञान दो प्रकारसे ही संभव है—प्रत्यक्ष द्वारा या अनुमान द्वारा। प्रत्यक्षसे तो उनका ज्ञान होता नही है। कार्यके भ्रान्त होनेसे कार्यके द्वारा उनका अनुमान भी नही किया जा सकता है। ऐसी स्थितिमे परमाणुओंके जाननेका कोई उपाय ही शेप नही रह जाता है। प्रत्युत कार्यके भ्रान्त होनेसे परमाणुओमे भ्रान्तता ही सिद्ध होती है। कार्य और कारण दोनोके भ्रान्त होनेसे दोनोका अभाव स्वत प्राप्त है। और दोनोका अभाव होनेसे उनमे रहने वाले गुण, सामान्य, क्रिया आदिका भी अभाव हो जायगा। गुण आदि या तो कार्यमे रहेगे या कारणमे। किन्तु दोनोंके अभावमे आधारके विना गुण आदि कैसे रह सकते है। गगनकुसुमके अभावमे उसमे सुगन्धि नही रह सकती है। अत यदि गुण, जाति आदिका सद्भाव अभीष्ट है, तो कार्यद्रव्यको अभ्रान्त मानना भी आवश्यक है। और स्कन्धरूप कार्यद्रव्य अभ्रान्त तभी हो सकता है, जव परमाणु अपने पूर्वरूपको छोडकर स्कन्धरूप पर्यायको धारण करे। इस प्रकार परमाणुओमे अनन्यतैकान्त मानना ठीक नही है।

कार्य-कारणमे सर्वथा अभेदका खण्डन करनेके लिए आचार्य कहते है

एकत्वेऽन्यतराभावः शेषाभावोऽविनाभुवः।
द्वित्वसख्याविरोधश्च संवृतिश्चेन्मृषैव सा ॥६९॥

कार्य और कारणको सर्वथा एक मानने पर उनमेसे किसी एकका अभाव हो जायगा। और एकके अभावमे दूसरेका भी अभाव होगा ही। क्योंकि उनका परस्परमे अविनाभाव है। द्वित्वसख्याके माननेमे भी

विरोध होगा। सवृत्तिके मिथ्या होनेसे द्वित्वसख्याको सवृत्तिरूप मानना भी ठीक नही है।

सांख्य मानते है कि कार्य और कारण सर्वथा एक है। प्रधान कारक है और महत् आदि उसके कार्य है। कार्य कारणसे भिन्न नही है, किन्तु अभिन्न है। यदि कार्य और कारण यथार्थमे सर्वथा एक है तो, या तो कारण ही रहेगा या कार्य ही रहेगा, या तो प्रधानका ही सद्भाव होगा या महत् आदिका ही। तथा कार्य और कारणमेसे किसी एकके अभावमे दूसरेका अभाव स्वत. हो जाता है। क्योंकि कार्य और कारण परस्परमें अविनाभावी है। कारणके विना कार्य नही होता है, और कार्यके विना कारणका अस्तित्व भी सिद्ध नही हो सकता है। जब कोई कार्य हो तो कोई उसका कारण भी होता है। अत. कार्यके अभावमे कार्यके अविनाभावी कारणका अभाव निश्चित है, और कारणके अभावमें कारणके अविनाभावी कार्यका अभाव भी निश्चित है।

सांख्य यह भी मानते हैं कि महत् आदि कार्य प्रधानरूप कारणमे लीन हो जाते है। अत कार्यका अभाव होने पर भी एक नित्य कारण (प्रधान) के सद्भावमे कोई वाधा नही है। यदि ऐसा है तो कार्य और कारण एक हो जाँयगे। और ऐसा होने पर उनमे द्वित्वसख्याका प्रयोग नही हो सकेगा। यदि द्वित्वसख्याका प्रयोग सवृतिसे होता है, तो सवृतिके मिथ्या होनेसे द्वित्व सख्या भी मिथ्या होगी। प्रधानकी सिद्धि किसी प्रमाणसे होती भी नही है। प्रत्यक्षसे प्रधानकी सिद्धि नही होती है। यदि प्रत्यक्षसे प्रधानकी सिद्धि होती हो तो किसीको प्रधानके विषय मे विवाद ही क्यो होता। अविनाभावी हेतुके अभावमे अनुमानसे भी प्रधानकी सिद्धि नही होती है। इसी प्रकार यदि पुरुप और चैतन्यमे भी सर्वथा अभेद है, तो दोनोमे से किसी एकका ही सद्भाव रहेगा। चैतन्यका पुरुषमे प्रवेश होनेसे पुरुष मात्रका अथवा पुरुपका चैतन्यमे प्रवेश होनेसे चैतन्य मात्रका सद्भाव रहेगा। पुरुष और चैतन्य परस्परमे अविनाभावी हैं। अत एकके अभावमे दूसरेका भी अभाव होना निश्चित है। पुरुषके अभावमे चैतन्यका अभाव और चैतन्यके अभावमे पुरुषका अभाव निश्चित है। वन्ध्यापुत्रका रूप और आकार अविनाभावी हैं। अत वन्ध्यापुत्रके रूपके अभावमे आकारका अभाव और आकारके अभावमे रूपका अभाव स्वय सिद्ध है। पुरुष और चैतन्य यदि सर्वथा एक हैं, तो उनमे द्वित्वसंख्याका प्रयोग भी नही होना चाहिए। तथा संवृतिसे द्वित्वसख्याका प्रयोग माननेमे कोई

लाभ नही है। इस प्रकार कार्य और कारणमें अभेदैकान्त मानना युक्ति और प्रतीतिविरुद्ध है।

उभयैकान्त तथा अवाच्यतैकान्तमे दोप वतलानेके लिए आचार्य कहते हैं—

विरोधान्नोभयैकात्म्यं स्याद्वादन्यायविद्विपाम् ।
अवाच्यतैकान्तेऽप्युक्तिर्नावाच्यमिति युज्यते ॥७०॥

स्याद्वादन्यायसे द्वेष रखनेवालोके यहाँ विरोध आनेके कारण उभयैकात्म्य नही वन सकता है। और अवाच्यतैकान्तमे भी अवाच्य शव्दका प्रयोग नही किया जा सकता है।

अवयव-अवयवी आदि सर्वथा भिन्न हैं, और सर्वथा अभिन्न हैं, इस प्रकारका उभयैकान्त संभव नही है। क्योकि उनमे परस्परमे विरोध होनेसे उनमे एकात्म्य अथवा तादात्म्य असभव है। अनेकान्तवादमें अपेक्षाभेदसे भिन्न और अभिन्न पक्ष माननेमे कोई विरोध नही आता है, किन्तु एकान्तवादमे एक पक्ष ही माना जा सकता है, दोनो पक्षोको मानना सर्वथा अनुचित है। ऐसा कैसे हो सकता है कि कोई वस्तु किसी अन्य वस्तुसे सर्वथा भिन्न भी हो और सर्वथा अभिन्न भी हो। ऐसा माननेमे विरोध स्पष्ट है। इसी प्रकार अवाच्यतैकान्त पक्ष भी ठीक नही है। क्योकि तत्त्वके सर्वथा अवाच्य होनेपर उसको 'अवाच्य' शव्दके द्वारा भी नही कहा जा सकता है। और यदि 'अवाच्य' शव्दके द्वारा उसका प्रतिपादन किया जाता है, तो वह अवाच्य नही रह सकता है।

इस प्रकार एकान्त पक्षमे अनेक दोष आते हैं। किन्तु स्याद्वादन्यायके मानने वालोके यहाँ किसी भी दोषका आना सभव नही है। अवयव-अवयवी आदि कथचित् भिन्न भी है और कथचित् अभिन्न भी हैं। तत्त्व कथञ्चित् वाच्य भी है, और कथचित् अवाच्य भी है। क्योकि अपेक्षाभेदसे वस्तुमे अनेक धर्मोके होनेमे कोई विरोध सभव नही है।

भेदैकान्त और अभेदैकान्तका निराकरण करके अनेकान्तकी सिद्धि करनेके लिए आचार्य कहते हैं—

द्रव्यपर्याययोरैक्यं तयोरव्यतिरेकतः ।
परिणामविशेषाच्च शक्तिमच्छक्तिभावतः ॥७१॥
सज्ञासंख्याविशेषाच्च स्वलक्षणविशेषतः ।
प्रयोजनादिभेदाच्च तन्नानात्वं न सर्वथा ॥७२॥

द्रव्य और पर्यायमें कथंचित् ऐक्य (अभेद) है, क्योकि उन दोनोंमे अव्यतिरेक पाया जाता है। द्रव्य और पर्याय कथंचित् नाना भी है, क्योकि द्रव्य और पर्यायमे परिणामका भेद है, शक्तिमान् और शक्तिभावका भेद है, संज्ञाका भेद है, संख्याका भेद है, स्वलक्षणका भेद है, और प्रयोजनका भेद है। आदि शब्दसे कालादिके भेदका भी ग्रहण किया गया है।

उक्त कारिकामे द्रव्य शब्दके द्वारा गुणी, सामान्य और उपादान कारणका ग्रहण किया गया है। और पर्याय शब्दके द्वारा गुण, विशेष और कार्य द्रव्यका ग्रहण किया गया है, 'अव्यतिरेक' शब्द अशक्य-विवेचनका वाचक है। अर्थात् द्रव्य और पर्यायको एक दूसरेसे पृथक् नहीं किया जा सकता है। द्रव्य और पर्याय कथंचित् अभिन्न है, क्योकि द्रव्यसे पर्यायको पृथक् नही किया जा सकता है, और पर्यायसे द्रव्यको पृथक् नहीं किया जा सकता है। यद्यपि द्रव्य और पर्यायका प्रतिभास भिन्न-भिन्न होता है, किन्तु प्रतिभासभेद होनेपर भी जिनको पृथक् नही किया जा सकता है, वे एक ही है। ज्ञानाद्वैतवादियोके यहाँ एक ही ज्ञान वेद्य और वेदकरूप होता है। वेद्य और वेदकरूपसे प्रतिभास भेद होनेपर भी दो ज्ञान नही माने गये। मेचकज्ञान (चित्रज्ञान) मे नील, पीत आदि अनेक आकार होनेपर भी मेचकज्ञान एक ही रहता है। इसी प्रकार द्रव्य और पर्याय भी एक ही वस्तु है, दो नही। ब्रह्माद्वैतवादी द्रव्यको ही वास्तविक मानते हैं, और बौद्ध पर्यायको ही वास्तविक मानते हैं। उनका ऐसा मानना ठीक नही है, क्योकि दोनोमें से एकके अभावमे अर्थक्रिया नही हो सकती है। पर्यायरहित द्रव्य और द्रव्यरहित पर्याय अर्थक्रिया करनेमे समर्थ नही हो सकते है। अतः दोनोको वास्तविक मानना आवश्यक है। द्रव्य और पर्याय दोनोके वास्तविक माननेपर प्रतिभासभेदके कारण दोनोको सर्वथा भिन्न-भिन्न मानना ठीक नही है। क्योकि भिन्न सामग्री जन्य होनेके कारण प्रतिभासभेद अर्थभेदका नियामक नही हो सकता है। एक ही वृक्षमे दूर देशमे स्थित पुरुषको अस्पष्ट प्रतिभास और निकट देशमे स्थित पुरुषको स्पष्ट प्रतिभास होता है। एक ही घटमे चक्षुके द्वारा रूपका प्रतिभास और घ्राणके द्वारा गन्धका प्रतिभास होता है। यहाँ प्रतिभासभेद होनेपर भी न तो वृक्ष अनेक है, और न घट। यही बात द्रव्य और पर्यायके विषय मे है। द्रव्य और पर्यायको एक माननेमे विरोध आदि दोषोकी कल्पना वही कर सकता है, जिसे अनेकान्त शासनका बोध नही है। केवल एक द्रव्य ही है, अथवा अनेक पर्यायें ही हैं, इस प्रकार एकत्व और अनेकत्व पक्षके आग्रहमे न

तो कोई प्रमाण है और न कोई युक्ति है। इसलिए द्रव्य और पर्यायको सर्वथा भिन्न तथा सर्वथा अभिन्न न मानकर कथंचित् भिन्न और कथ-चित अभिन्न मानना ही श्रेयस्कर है।

द्रव्य और पर्यायमे अभेदसाधक हेतुओको बतलाकर अब भेदसाधक हेतुओको बतलाते हैं। द्रव्य और पर्याय भिन्न-भिन्न है, क्योंकि उनके परिणमनमे विशेषता पायी जाती है। द्रव्यमे अनादि और अनन्तरूपसे स्वाभाविक परिणमन होता रहता है। और पर्यायोंका जो परिणमन होता है, वह सादि और सान्त होता है। द्रव्य शक्तिमान् है, और पर्यायें शक्ति-रूप हैं। एक की द्रव्य सज्ञा (नाम) है, और दूसरेकी पर्याय सज्ञा है। द्रव्य एक है, पर्यायें अनेक हैं, द्रव्यका लक्षण दूसरा है, और पर्यायका लक्षण दूसरा है। द्रव्यका प्रयोजन अन्वयज्ञानादि कराना है, और पर्यायों-का प्रयोजन व्यतिरेकज्ञानादि करना है। द्रव्य त्रिकालगोचर होता है, और पर्याय वर्तमानकालगोचर होती है। इत्यादि कारणोंसे द्रव्य और पर्याय कथचित् नाना हैं। उक्त हेतुओमे भिन्न लक्षणत्व प्रमुख हेतु है।

द्रव्यका लक्षण है—'गुणपर्ययवद् द्रव्यम् ।' जिसमे गुण और पर्यायें पायी जावें वह द्रव्य है। द्रव्य आश्रय है, गुण और पर्यायें आश्रयी हैं। द्रव्यका दूसरा लक्षण भी है—'सद्द्रव्यलक्षणम् ।' द्रव्यका लक्षण सत् है। अर्थात् जिसमे सत्त्व पाया जाय वह द्रव्य है। जिसमे उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य पाया जाय वह सत् कहलाता है। द्रव्यमे उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य पाया जाता है। उत्पाद और व्यय द्रव्यकी पर्यायें ही हैं। पर्यायका लक्षण है—'तद्भाव परिणाम ।' द्रव्यका जो परिणमन होता है, उसीका नाम परिणाम या पर्याय है। गुणका लक्षण है—'द्रव्याश्रया निर्गुणा गुणा ।' जो द्रव्यके आश्रित हो और गुण रहित हो वे गुण कहलाते हैं। गुण सह-भावी होते हैं, और पर्यायें क्रमभावी। इस प्रकार द्रव्य और पर्यायका लक्षण भिन्न-भिन्न है। इसलिए लक्षणभेदके कारण द्रव्य और पर्यायमे नानात्वका सद्भाव मानना युक्तिसगत है। ऐसा नही हो सकता है कि द्रव्य और पर्यायमे लक्षण भेद तो हो, किन्तु नानात्व न हो। विरोधी धर्मोके पाये जानेसे तथा निर्बाध प्रतिभासभेदके होनेसे वस्तुके स्वभावमे भेद मानना आवश्यक है। यदि ऐसा न माना जाय तो ससारके सब पदार्थोंको भी एक मानना पड़ेगा।

उक्त कथनका फलितार्थ यह है कि लक्षणभेद आदिके कारण द्रव्य और पर्याय कथचित् नाना हैं, और अशक्यविवेचनके कारण कथंचित्

एक हैं। इसीप्रकार कथंचित् उभय है, कथचित् अवक्तव्य हैं, कथंचित् नाना और अवक्तव्य हैं। कथचित् एक और अवक्तव्य है, कथचित् उभय और अवक्तव्य हैं। इस प्रकार द्रव्य और पर्यायके भेदाभेदके विषयमे सत्त्व, असत्त्व आदि धर्मोकी तरह सप्तभगीकी प्रक्रियाको समझ लेना चाहिए।

पाचवाँ परिच्छेद

अपेक्षैकान्त और अनपेक्षैकान्तका निराकरण करनेके लिए आचार्य कहते हैं।

यद्यापेक्षिकसिद्धिःस्यान्न द्वयं व्यवतिष्ठते ।
अनापेक्षिकसिद्धौ च न सामान्यविशेषता ॥७३॥

यदि पदार्थोकी सिद्धि आपेक्षिक होती है, तो दोनोकी सिद्धि नही हो सकती है। और अनापेक्षिक सिद्धि मानने पर उनमे सामान्य-विशेप-भाव नही वन सकता है।

इस कारिकामे इस वातपर विचार किया गया है कि धर्म, धर्मी आदिकी सिद्धि आपेक्षिक होती है या अनापेक्षिक। वौद्ध मानते हैं कि धर्म और धर्मीकी सिद्धि आपेक्षिक होती है। प्रत्यक्षवुद्धिमे कभी भी धर्म या धर्मीका प्रतिभास नही होता है। जो किसीकी अपेक्षासे धर्म है वही अन्य की अपेक्षासे धर्मी हो जाता है। किन्तु प्रत्यक्षके वाद होने वाली विकल्प-वुद्धिके द्वारा धर्म-धर्मी आदिके भेदकी कल्पना करली जाती है। 'शब्द. अनित्य सत्त्वात्' 'सत् होनेसे शब्द अनित्य है।' यहाँ शब्दकी अपेक्षासे सत्त्व धर्म है, और शब्द धर्मी है, क्योकि शब्दमे सत्त्व पाया जाता है। किन्तु वही सत्त्व ज्ञेयत्वकी अपेक्षासे धर्मी हो जाता है। 'सत्त्व ज्ञेयं' 'सत्त्व ज्ञेय है।' यहाँ सत्त्व धर्मी है, और ज्ञेयत्व उसका धर्म है। इससे प्रतीत होता है कि धर्म-धर्मी व्यवहार काल्पनिक है। यदि धर्म और धर्मी वास्तविक होते तो धर्म सदा धर्म ही रहता और धर्मी सदा धर्मी ही रहता। पदार्थोमे दूर और निकटकी कल्पना की जाती है। किसीकी अपेक्षासे वही पदार्थ दूर कहा जाता है, और अन्यकी अपेक्षासे वही पदार्थ निकट कहा जाता है। अत आपेक्षिक होनेसे जिस प्रकार दूर और निकटकी कल्पना मिथ्या है, उसी प्रकार धर्म और धर्मीकी कल्पना भी मिथ्या है। प्रत्यक्षके द्वारा भी धर्म-धर्मीकी प्रतीति नही होती है। प्रत्यक्षके द्वारा जिस वस्तुका जैसा प्रतिभास होता है, वह वस्तु सदा वैसी ही रहती है। नील-स्वलक्षण अथवा ज्ञानस्वलक्षणका प्रतिभास सदा उसी रूपसे होता है, नीलका प्रतिभास कभी भी पीतरूपसे नही होता, और ज्ञानका प्रतिभास

कभी भी ज्ञेयरूपसे नही होता । अत· विशेषण-विशेष्य, सामान्य-विशेष, गुण-गुणी, क्रिया-क्रियावान्, कार्य-कारण, साध्य-साधन, ग्राह्य-ग्राहक, इन सबकी सिद्धि आपेक्षिक होनेसे इन सबका व्यवहार काल्पनिक है। ऐसा बौद्धोंका अभिप्राय है ।

बौद्धोका उक्त कथन अविचारितरम्य है । यदि धर्म, धर्मी आदिकी सिद्धि आपेक्षिक है, और आपेक्षिक होनेसे धर्म-धर्मी आदि मिथ्या है, तो स्वय बौद्धोके यहाँ किसी तत्त्वकी व्यवस्था नही बन सकेगी । नील-स्वलक्षण और नीलज्ञान परस्पर सापेक्ष है । नील नीलज्ञानके विना नही होता है । यदि नीलज्ञानके विना भी नीलका सद्भाव माना जाय, तो असत् वस्तुका भी सद्भाव मानना होगा । नीलज्ञान भी नीलके विना नही हो सकता है । क्योकि नीलसे नीलज्ञानकी उत्पत्ति होती है । बौद्ध मानते है कि जिनकी आपेक्षिक सिद्धि होती है, वे मिथ्या है । इस मान्यताके अनुसार नील और नीलज्ञानकी सिद्धि परस्पर सापेक्ष होनेसे वे भी मिथ्या होगे । जव दो वस्तुओका सद्भाव सर्वथा परस्परकी अपेक्षासे होता है, और स्वतन्त्ररूपसे किसीका अस्तित्व नही है, तो यह निश्चित है कि उनमेसे किसीका भी सद्भाव सिद्ध नही हो सकता है। इस कारणसे सर्वथा आपेक्षिक सिद्धि मानना ठीक नही है । कार्य-कारण, सामान्य-विशेष आदिकी सत्ता सर्वथा आपेक्षिक नही है । किन्तु कार्य-कारण आदिकी स्वतन्त्र सत्ता है, कार्य अपनी सत्ताके लिये कारणकी अपेक्षा नही करता है, और कारण अपनी सत्ताके लिये कार्यकी अपेक्षा नही करता है । एक पदार्थमे किसीकी अपेक्षासे जो दूर व्यवहार, और अन्यकी अपेक्षासे निकट व्यवहार होता है, वह भी सर्वथा आपेक्षिक नही है । पदार्थोमे ऐसी स्वाभाविक विशेषता मानना होगी, जिसके कारण उनमे दूर और अदूर व्यवहार होता है । यदि पदार्थोमे ऐसी स्वाभाविक विशेषता नही है, तो समान देश, और समान कालमे स्थित दो पदार्थोमे भी दूर और निकट व्यवहार होना चाहिए । इसलिये दूर-निकटकी तरह धर्म-धर्मी, कार्य-कारण आदि सर्वथा सापेक्ष नही है । क्योकि उनको सर्वथा सापेक्ष मानने पर दोनोके अभावका प्रसग उपस्थित होता है । इस प्रकार बौद्धोका सर्वथा सापेक्षवाद युक्तिसगत नही है ।

वैशेषिक कहते है कि धर्म, धर्मी आदिकी सिद्धि सर्वथा अनापेक्षिक है । क्योकि धर्म और धर्मी दोनो प्रतिनियत बुद्धिके विषय होते है ।

उनको सर्वथा आपेक्षिक मानने पर वे गगनकुसुमकी तरह प्रतिनियत बुद्धिके विषय नही हो सकते है। वैशेषिकका उक्त मत असगत है। क्योकि धर्म-धर्मी आदिकी सत्ता सर्वथा निरपेक्ष माननेमे अनेक दोष आते हैं। यदि धर्म धर्मीसे सर्वथा निरपेक्ष हो, तो उसमे धर्म व्यवहार ही नही हो सकता है। उसको धर्म तभी कहते हैं, जब वह किसी धर्मीका धर्म होता है। इसी प्रकार धर्मीको भी धर्मसे सर्वथा निरपेक्ष होने पर वह धर्मी नही कहा जा सकता है। कोई धर्मी तभी होता है, जब उसमे किसी धर्मका सद्भाव हो। सामान्य और विशेषकी सिद्धि सर्वथा निरपेक्ष मानने पर न सामान्य सिद्ध हो सकता है, और न विशेष। अन्वय अथवा अभेदको सामान्य कहते हैं, और व्यतिरेक अथवा भेदको विशेष कहते हैं। भेदनिरपेक्ष अभेद अन्वयबुद्धिका विषय नही होता है, और अभेद निरपेक्ष भेद व्यतिरेकबुद्धिका विषय नही होता है। सामान्यरहित विशेष और विशेषरहित सामान्य दोनो खरविषाणके समान असत् हैं। इसी प्रकार कार्य-कारण, गुण-गुणी आदिकी सत्ता भी यदि सर्वथा निरपेक्ष मानी जायगी तो, ऐसा मानने पर सबके अभावका प्रसग उपस्थित होता है। कारणनिरपेक्ष कार्य और कार्यनिरपेक्ष कारण, गुणीनिरपेक्ष गुण और गुणनिरपेक्ष गुणी आदिकी कल्पना कैसे की जा सकती है। अत धर्म, धर्मी आदिकी सत्ता सर्वथा आपेक्षिक अथवा सर्वथा अनापेक्षिक मानना किसी भी प्रकार उचित नही है।

उभयैकान्त तथा अवाच्यतैकान्तमे दूषण बतलानेके लिये आचार्य कहते हैं—

विरोधान्नोभयैकात्म्यं स्याद्वादन्यायविद्विषाम् ।
अवाच्यतैकान्तेऽप्युक्तिर्नावाच्यमिति युज्यते ॥७४॥

स्याद्वादन्यायसे द्वेष रखनेवालोके यहाँ विरोध आनेके कारण उभयैकात्म्य नही बन सकता है। और अवाच्यतैकान्तपक्षमे भी 'अवाच्य' शब्दका प्रयोग नही किया जा सकता है।

धर्म-धर्मी आदिकी सत्ता सर्वथा सापेक्ष है, यह एक एकान्त है। उनकी सत्ता सर्वथा निरपेक्ष है, यह दूसरा एकान्त है। ये दोनो एकान्त एक साथ नही माने जा सकते। क्योकि ऐसा माननेमें विरोध है। यदि धर्म-धर्मीकी सत्ता सर्वथा सापेक्ष है, तो उसे निरपेक्ष नही माना जा,

सकता। और उनकी निरपेक्ष सत्ता मानने पर उसे सापेक्ष नही माना जा सकता। इसलिये धर्म-धर्मी आदि सर्वथा निरपेक्ष भी है, और सर्वथा सापेक्ष भी है, ऐसा नही कहा जा सकता है। जो लोग अवाच्यतैकान्त मानते है, उनका भी पक्ष ठीक नही है। क्यो कि यदि धर्म, धर्मी आदि सर्वथा अवाच्य है, तो अवाच्य शब्दके द्वारा भी उनका कथन नही हो सकता है।

आपेक्षिक सिद्धि आदिके एकान्तका निराकरण करके अनेकान्तकी सिद्धि करनेके लिये आचार्य कहते है—

धर्मधर्म्यविनाभावः सिध्यत्यन्योन्यवीक्षया।
न स्वरूपं स्वतो ह्येतत् कारकज्ञापकाङ्गवत् ॥७५॥

धर्म और धर्मीका अविनाभाव ही परस्परकी अपेक्षासे सिद्ध होता है, उनका स्वरूप नही। वह तो कारक और ज्ञापकके अगोकी तरह स्वत सिद्ध है।

धर्म धर्मी आदिकी सत्ता न तो सर्वथा सापेक्ष है और न सर्वथा निरपेक्ष। किन्तु कथञ्चित् सापेक्ष और कथञ्चित् निरपेक्ष पक्षका आश्रय लेना ही उचित है। धर्म और धर्मीका परस्परमे जो अविनाभाव है, केवल वही परस्परकी अपेक्षासे सिद्ध होता है। धर्म और धर्मीका स्वरूप परस्परकी अपेक्षा से सिद्ध नही होता। वह तो स्वत सिद्ध है। धर्मीके बिना धर्म नही रह सकता है और धर्मके विना कोई धर्मी नही कहा जा सकता है। यह धर्म और धर्मीका अविनाभाव है। सामान्य और विशेषमे भी अविनाभाव ही परस्पर सापेक्ष है, स्वरूप नही। सामान्यके विना विशेष व्यवहार नही हो सकता है और विशेषके विना सामान्य व्यवहार नही हो सकता है। किन्तु दोनोंका स्वरूप स्वय सिद्ध है। सामान्यके स्वरूपके लिये विशेषकी अपेक्षा नही होती है, और विशेषके स्वरूपके लिये सामान्यकी अपेक्षा नही होती है। कारकके अङ्ग कर्ता और कर्म हैं। ज्ञापकके अग प्रमाण और प्रमेय है। कर्ता और कर्म परस्पर सापेक्ष भी है, और निरपेक्ष भी। कर्ता अपने स्वरूपके लिये कर्मकी अपेक्षा नही रखता है और कर्म अपने स्वरूपके लिये कर्ताकी अपेक्षा नही रखता है। इसी प्रकार प्रमाण भी अपने स्वरूपके लिये प्रमेयकी अपेक्षा नही रखता है और प्रमेय अपने स्वरूपके लिये प्रमाणकी अपेक्षा नही रखता है। किन्तु कर्ता और कर्म व्यवहार तथा प्रमाण और प्रमेय व्यवहार परस्पर सापेक्ष होते है। कर्ता कोई तभी कहा जाता है जब उसका

कोई कर्म होता है, और कर्म कोई तभी होता है जब उसका कोई कर्ता होता है। यही बात प्रमाण-प्रमेय, धर्म-धर्मी आदिके विषयमे है।

इसलिये धर्म, धर्मी आदिकी सत्ता १ कथचित् आपेक्षिक है, २. कथचित् अनापेक्षिक है, ३. कथचित् उभयरूप है। ४ कथचित् अवक्तव्य है। ५ कथचित् आपेक्षिक और अवक्तव्य है, ६. कथचित् अनापेक्षिक और अवक्तव्य है, तथा ७ कथचित् उभय और अवक्तव्य है। इस प्रकार धर्म-धर्मी आदिकी आपेक्षिक और अनापेक्षिक सत्ताके विपयमे सत्त्व, असत्त्व आदि धर्मोंकी तरह सप्तभगीकी प्रक्रियाको समझ लेना चाहिये।

●

षष्ठ परिच्छेद

उपेय तत्त्वकी व्यवस्था करके उपाय तत्त्वकी व्यवस्था बतलानेके प्रसगमें हेतुसिद्ध और आगमसिद्ध एकान्तोंकी सदोषता बतलानेके लिये आचार्य कहते हैं—

> सिद्धं चेद्धेतुतः सर्वं न प्रत्यक्षादितो गतिः ।
> सिद्धं चेदागमात् सर्वं विरुद्धार्थमतान्यपि ॥७६॥

यदि हेतुसे सबकी सिद्धि होती है, तो प्रत्यक्ष आदिसे पदार्थोंका ज्ञान नही होना चाहिए। और यदि आगमसे सबकी सिद्धि होती है, तो परस्परविरुद्ध अर्थके प्रतिपादक मतोकी भी सिद्धि हो जायगी।

लौकिक और परीक्षक पुरुष पहले उपेय तत्त्वकी व्यवस्था करके बादमें उपाय तत्त्वकी व्यवस्था करते है। कृषि-कार्यमे प्रवृत्ति करनेवाले कृषकको कृषिजन्य धान्य आदि उपेयका जब निश्चय हो जाता है तभी वह खेतको जोतने आदि उपायोमे प्रवृत्ति करता है। मोक्षार्थी पुरुष मोक्षके उपाय सम्यग्दर्शनादिमे तभी प्रवृत्ति करते हैं, जब उनको उपेय तत्त्व मोक्षकी निश्चित व्यवस्थाका अनुभव हो जाता है। जिनके यहाँ मोक्ष तत्त्वकी व्यवस्था नही है उनको उसके उपाय खोजनेकी भी कोई आवश्यकता नही है। चार्वाक मोक्षको नही मानते हैं, तो उनके मतमे मोक्षके उपायोकी भी कोई व्यवस्था नही है। प्रमाणके विषयभूत द्रव्य, गुण आदि पदार्थ उपेय कहलाते हैं, और उनके जानने वाले प्रमाणको उपाय कहते है।

कुछ लोग मानते है कि हेतुसे ही सब तत्त्वोकी सिद्धि होती है। युक्तिसे जिस वस्तुकी सिद्धि नही होती है उसको वे देखकर भी माननेको तैयार नही है। यहाँ तक कि वे प्रत्यक्ष और प्रत्यक्षाभासकी व्यवस्था भी अनुमानसे करते हैं। यह प्रत्यक्ष है, और यह प्रत्यक्षाभास है, इसका निर्णय प्रत्यक्ष नही कर सकता है, किन्तु इसका निर्णय अनुमानसे ही होता है। क्योकि अर्थ और अनर्थका विवेचन अनुमानके ही आश्रित है। यदि अर्थ और अनर्थका विवेचन प्रत्यक्षके आश्रित माना जाय तो ऐसा माननेमें सकर, व्यतिकर आदि दोषोकी सभावना रहेगी। अत अनुमानसे जो वस्तु सिद्ध हो वही ठीक है, अन्य नही।

युक्ति पूर्वक विचार करने इन लोगोका मत असगत ही प्रतीत होता है। यदि प्रत्यक्षसे किसी उपेय तत्त्वका ज्ञान न हो तो अनुमानसे भी किसी वस्तुका ज्ञान सभव नही होगा। प्रत्यक्षसे धर्मीका, साधनका और उदाहरणका ज्ञान न होने पर किसी वस्तुकी सिद्धिके लिये अनुमानकी प्रवृत्ति कैसे होगी। एक अनुमानमे धर्मी आदिका ज्ञान अनुमानान्तरसे मानने पर अनवस्था दोपका प्रसग अनिवार्य है। अत· धर्मी आदिके साक्षात्कारके विना स्वार्थानुमानकी प्रवृत्ति असभव है। और ऐसी स्थितिमे परार्थानुमानरूप शास्त्रोपदेशका भी कोई प्रयोजन शेष नही रहता है। इस कारणसे अभ्यस्त विषयमे प्रत्यक्षसे ज्ञान मानना आवश्यक है। यदि ऐसा न हो तो शब्दमे सत्त्व हेतुसे अनित्यत्वकी सिद्धि करते समय धर्मी (शब्द) और लिङ्ग (सत्त्व) का ज्ञान न होनेसे स्वार्थानुमानके अभावमे परार्थानुमानरूप शास्त्रोपदेश भी नही बन सकेगा।

कुछ लोगोका मत है कि आगमसे ही सब पदार्थोकी सिद्धि होती है। आगमके विना प्रत्यक्ष पदार्थमे भी यथार्थ निर्णय नही हो सकता है। वैद्य रोगीको प्रत्यक्ष देखकर और नाडी-परीक्षा द्वारा रोगका अनुमान करके भी वैद्यकशास्त्रका सहारा लेता है। जिस अनुमानका पक्ष आगमसे बाधित होता है वह अनुमान साध्यका साधक नही होता है। ब्रह्मकी सिद्धि आगमसे ही होती है। प्रत्यक्ष और अनुमानकी प्रवृत्ति अविद्यासे प्रतिभासित पर्यायोमे ही होती है। शुद्ध सन्मात्र तत्त्व तो आगमके द्वारा ही जाना जाता है। इस प्रकार इन लोगोके मतसे आगम ही एक सम्यक् प्रमाण है, और आगमके द्वारा सिद्ध वस्तु ही ठीक है।

उक्त मत समीचीन नही है। यदि आगम ही एक मात्र प्रमाण हो तो जितने आगम हैं उन सबको प्रमाण मानना पडेगा। किन्तु हम देखते हैं कि जितने आगम हैं उन सबमे परस्पर विरोधी तत्त्वोका प्रतिपादन किया गया है। इसलिये आगममात्रको प्रमाण माननेवालोके अनुसार परस्पर विरुद्धार्थप्रतिपादक सब आगम प्रमाण हो जायेंगे। और ऐसा होने पर परस्परमें विरुद्ध अर्थोकी सिद्धि भी हो जायगी। जिस आगममे सम्यक् उपदेश हो वह प्रमाण है, और इससे भिन्न आगम अप्रमाण है, ऐसा निर्णय युक्तिको छोडकर कैसे किया जा सकता है। अत केवल आगमको प्रमाण माननेवालोको भी युक्ति तो मानना ही पडेगी। युक्तिसहित जो आगम है वह प्रमाण है, और युक्तिरहित आगम अप्रमाण है, इस प्रकारकी व्यवस्थाके अभावमे सब आगमोमे प्रमाणताका निराकरण नही किया जा

सकता है। आगमसे परम ब्रह्मकी सिद्धि होती है, यज्ञ आदि कर्मकाण्डकी नही, इसका नियामक क्या है? श्रावण प्रत्यक्षमे प्रामाण्यके अभावमे वैदिक शब्दोको सुनकर वेदके अर्थका भी यथार्थ निश्चय नही हो सकेगा। अनुमान प्रमाणके अभावमे 'वैदिकशब्दजन्य श्रावण प्रत्यक्ष प्रमाण है, अन्य नही', ऐसा निर्णय भी नही हो सकता है। इसलिये आगमसे तत्त्वकी सिद्धि करनेवालोंको भी प्रत्यक्ष और अनुमान मानना अवश्यक है।

कुछ लोगोका कहना है कि प्रत्यक्ष और अनुमानसे ही पदार्थोकी सिद्धि होती है, आगमसे नही। यह बात भी ठीक नही है। चन्द्रग्रहण, सूर्यग्रहण और इनके फल आदिका ज्ञान ज्योतिषशास्त्रसे ही होता है। ज्योतिषशास्त्रके विना प्रत्यक्ष या अनुमानसे ग्रहण आदि का ज्ञान नही हो सकता है। जो योगी प्रत्यक्षदर्शी है उनको भी योगिप्रत्यक्षकी उत्पत्तिके पहले परोपदेश (आगम)का आश्रय लेना पडता है। परोपदेशके अभावमे योगिप्रत्यक्षकी उत्पत्ति नही हो सकती है। इसी प्रकार परार्थानुमानरूप श्रुतमयी और स्वार्थानुमानरूप चिन्तामयी भावनाके चरम प्रकर्षके विना अतीन्द्रिय प्रत्यक्षकी उत्पत्ति नही हो सकती है। अनुमानसे ज्ञान करने वालोको भी अत्यन्त परोक्ष पदार्थोमे साध्यके अविनाभावी साधन-का ज्ञान करनेके लिए आगमका आश्रय लेना पडता है। अत केवल अनु-मानसे या केवल आगमसे अथवा आगमनिरपेक्ष प्रत्यक्ष और अनुमानसे ही पदार्थोकी सिद्धि मानना किसी भी प्रकार ठीक नही है।

उभयैकान्त तथा अवाच्यतैकान्तका निराकरण करनेके लिए आचार्य कहते है—

विरोधान्नोभयैकात्म्यं स्याद्वादन्यायविद्विषाम् ।
अवाच्यतैकान्तेऽप्युक्तिर्नावाच्यमिति युज्यते ॥७७॥

स्याद्वादन्यायसे द्वेष रखने वालोके यहाँ विरोध आनेके कारण उभ-यैकान्त नही बन सकता है। और अवाच्यतैकान्तमे भी 'अवाच्य' शब्दका प्रयोग नही किया जा सकता है।

पहले यह वतलाया जा चुका है कि पदार्थोकी सिद्धि न तो केवल हेतुसे होती है, और न केवल आगमसे। जो लोग केवल हेतुसे ही पदार्थो की सिद्धि मानते है, अथवा केवल आगमसे ही पदार्थोकी सिद्धि मानते हैं, उनके मतोका खण्डन भी किया जा चुका है। अव यदि कोई दोनो एकान्तो-को मानना चाहे तो ऐसा मानना सर्वथा असभव है। क्योकि परस्परमे सर्वथा विरोधी दोनो बाते कैसे हो सकती है। यदि पदार्थोकी सिद्धि हेतुसे

ही होती है, तो आगमसे उनकी सिद्धि नही हो सकती है। और यदि आगमसे ही सब पदार्थोकी सिद्धि होती है, तो हेतुसे उनकी सिद्धि नही हो सकती है। इसलिए उभयैकान्त किसी भी प्रकार सभव नही है। उक्त दोषोके भयसे कुछ लोग तत्त्वको अवाच्य कहते हैं। उनका कहना भी युक्तिसगत नही है। यदि तत्त्व अवाच्य है तो उसके विपयमे चुप रहना ही अच्छा है। उसको अवाच्य कहनेसे तो वह 'अवाच्य' शब्दका वाच्य हो जाता है। इस प्रकार उभयेकान्त और अवाच्यतैकान्त दोनो ही अयुक्त एव असगत हैं।

एकान्तका निराकरण करके अनेकान्तकी सिद्धि करनेके लिए आचार्य कहते हैं—

वक्तर्यनाप्ते यद्धेतोः साध्यं तद्धेतुसाधितम्।
आप्ते वक्तरि तद्वाक्यात् साध्यमागमसाधितम् ॥७८॥

वक्ताके अनाप्त होने पर जो हेतुसे सिद्ध किया जाता है वह हेतु-साधित है। और वक्ताके आप्त होने पर उसके वचनोसे जो सिद्ध किया जाता है वह आगमसाधित है।

यहाँ यह जिज्ञासा होना स्वाभाविक है कि आप्त क्या है, और अनाप्त क्या है। जो जहाँ अविसवादक होता है वह वहाँ आप्त होता है। और इससे विपरीत अनाप्त होता है। तत्त्वका यथार्थ ज्ञान होनेसे आप्तके द्वारा उपदिष्ट तत्त्वोमे कोई विरोध न होनेका नाम अविसवाद है। आप्तके वचन अविसंवादी होते हैं। और अनाप्तके वचनोमें सर्वत्र विरोध पाया जाता है। अत अनाप्तके वचन विसवादी होते है। वक्ता जहाँ आप्त होता है, वहाँ उसके वचनोंसे साध्यकी सिद्धिकी जाती है। तथा आप्तके वचनोंसे की गयी सिद्धिमें किसी दोप या विरोधकी संभावना नही रहती है। आप्त यथार्थ वक्ता होता है। उसमें यथार्थ ज्ञान आदि गुण पाये जाते हैं। किन्तु जहाँ वक्ता आप्त नही है वहाँ उसके वचनो पर कोई विश्वास नही किया जा सकता है। जहाँ वक्ता अनाप्त होता है वहाँ उसके वचनोसे साध्यकी सिद्धि नही हो सकती है। इसलिए वहाँ साध्यकी सिद्धिके लिए हेतुका मानना आवश्यक है।

जो लोग अतीन्द्रिय पदार्थोंमे केवल श्रुति (वेद) को ही प्रमाण मानते हैं वे आप्त नही हो सकते हैं, चाहे वे जैमिनि हो या अन्य कोई। क्योंकि उनको श्रुतिके अर्थका परिज्ञान नही है। जैमिनि आदि सर्वज्ञ

नही है, क्योकि उनका ज्ञान दोप और आवरणके क्षयसे उत्पन्न नही हुआ है। जैमिनिका ज्ञान श्रुतिजन्य है। और श्रुतिकी अविसवादिताका निर्णायक कोई नही है। 'श्रुति यथार्थरूपसे पदार्थोको जानती है, इसलिए वह अविसवादी है' ऐसा कहनेमे अन्योन्याश्रय दोष स्पष्ट है। क्योकि श्रुतिसे यथार्थज्ञान सिद्ध होने पर अविसवादिता सिद्ध हो सकती है, और अविस वादिता सिद्ध होने पर यथार्थज्ञान सिद्ध हो सकता है। अचेतन होनेसे श्रुति स्वय भी प्रमाणभूत नही है। सन्निकर्षके अचेतन होने पर भी अविसंवादी ज्ञानमे कारण होनेसे उसको उपचारसे प्रमाण माना जा सकता है, किन्तु श्रुति तो उपचारसे भी प्रमाण नही हो सकती है। क्योकि श्रुति अविसवादी ज्ञानकी कारण नही है। आप्तका वचन प्रमाण कहलाता है, क्योकि वह प्रमाणका कारण और कार्य दोनो है। आप्तके वचनोसे केवलज्ञानकी उत्पत्ति होती है, इसलिए वह प्रमाणका कारण है। और केवलज्ञानसे आप्त वचनकी उत्पत्ति होती है, इसलिए वह प्रमाणका कार्य है। किन्तु श्रुतिके आप्त प्रतिपादित न होनेसे उसमे प्रमाण व्यपदेश सभव नही है।

अनाप्तके वचन होनेसे मीमासक पिटकत्रय (सुत्त पिटक, विनय पिटक और अभिधर्म पिटक) को प्रमाण नही मानते है। यही बात श्रुतिके विपयमे भी कही जा सकती है। ऐसा कहना भी ठीक नही है कि वक्ताके दोपके कारण पिटकत्रय अप्रमाण है, और वक्ताके न होनेसे श्रुति प्रमाण है, क्योकि पिटकत्रयका कोई वक्ता है और श्रुतिका कोई वक्ता नही है, इसका निर्णय कैसे होगा। यदि कहा जाय कि स्वय बौद्धोने पिटकत्रयको पौरुषेय माना है, और मीमासकने श्रुतिको अपौरुषेय माना है, तो ऐसा कहना ठीक नही है। क्योकि किसीके माननेसे पौरुषेयत्वकी और न माननेसे अपौरुपेयत्वकी व्यवस्था नही हो सकती है। यदि ऐसा माना जाय कि पिटकत्रयके कर्ताका स्मरण होनेके कारण उसका कोई कर्ता है, और श्रुति के कर्ताका स्मरण न होनेसे उसका कोई कर्ता नही है, तो ऐसा मानना भी असगत है। क्योकि यदि मानने मात्रसे कोई व्यवस्था होती है, तो बौद्ध ऐसा भी कह सकते है कि पिटकत्रयका भी कोई कर्ता नही है, और उसके कर्ताका स्मरण भी नही होता है। अत: पिटकत्रय और वेदमे कोई विशेषता नही है। यदि वेद प्रमाण हैं, तो पिटकत्रयको भी प्रमाण मानना चाहिए। यदि पिटकत्रयका वक्ता बुद्ध है, तो वेदका भी वक्ता ब्रह्मा आदि है। बौद्ध अष्टक ऋषियोको वेदका कर्ता मानते है। वैशेषिक और पौराणिक ब्रह्माको वेदका कर्ता

मानते हैं। और जैन कालासुरको वेदका कर्ता मानते है। इसलिए वेदका कोई कर्ता नही है, ऐसा कहने मात्रसे वेदमे कर्ताका अभाव सिद्ध नही हो सकता है।

मीमासक मानते हैं कि वेद अपौरुषेय है। और वेदका अध्ययन सदा वेदके अध्ययन पूर्वक होता चला आया है। क्योकि वह वेदका अध्ययन है, जैसे कि वर्तमानकालीन वेदका अध्ययन[1]। किसीने वेदको वनाकर वेदका अध्ययन नही कराया। किन्तु यही बात पिटकत्रय आदि ग्रन्थोके विषयमे भी कही जा सकती है। ऐसा कहनेमे कोई भी बाधा नही है कि पिटकत्रयका अध्ययन उनके अध्ययन पूर्वक ही होता आया है। और किसीने बनाकर उनका अध्ययन नही कराया। इसलिए वेदकी तरह पिटकत्रयको भी अपौरुषेय मानना चाहिए, अथवा पिटकत्रयकी तरह वेदको भी पौरुषेय मानना चाहिए। वेदमे जो अतिशय पाये जाते हैं, वे सव अतिशय पिटकत्रय आदिमे भी पाये जाते हैं। वैदिक मत्रोमे जो शक्ति है, वह अन्य मत्रोमे भी है। ऐसा नही है कि वैदिक मत्रोका प्रयोग करनेसे ही उनका फल मिलता है, और अन्य मंत्रोका प्रयोग करनेसे उनका फल नही मिलता है। मीमांसक वेदको अनादि मानते हैं। किन्तु अपौरुषेयत्वकी तरह वेदमे अनादित्व भी सिद्ध नही हो सकता है। थोडी देरके लिए वेदको अनादि मान भी लिया जा, फिर भी वेदमे पौरुषेयत्वके अभावमे अविसवादिता नही आ सकती है। यदि अनादि होनेसे ही कोई वात प्रमाण हो तो मातृविवाहादिरूप म्लेच्छव्यवहार तथा चोरी, व्यभिचार आदिको भी प्रमाण मानना चाहिए[2]। वेदको अपौरुषेय मानने पर भी उसमे प्रमाणता नही आसकती है, क्योकि प्रमाणताके कारणभूत गुण वेदमे नही है। गुणोका आश्रय पुरुष है। और पुरुषके अभावमे वेदमे गुण कैसे आ सकते हैं।

मीमासकोका कहना है कि वेदका कोई कर्ता न होनेसे वेदमे दोषोका सर्वथा अभाव है। दोषोका होना पुरुषके आश्रित है। और जब वेदका

---

१ वेदाध्ययन सर्व तदध्ययनपूर्वकम्।
वेदाध्ययनवाच्यत्वादधुनाध्ययनं यथा ॥—मीमासाश्लोकवा०
अ० ७ श्लोक ३५५

२. म्लेच्छादिव्यवहाराणा नास्तिक्यवचसामपि। अनादित्वाद् तथाभाव.।
—प्रमाणवा० ३।२४६

कर्ता कोई पुरुष नही है, तो उसमें दोषोका सद्भाव किसी भी प्रकार सभव नही है। दोष निराश्रित नही रह सकते है[1]। और दोषोके अभावमे प्रमाणताके कारणभूत गुणोका सद्भाव वहाँ स्वयमेव सिद्ध है। मीमांसकका उक्त कथन भी विचारसगत नही है। कारणमे दोषोकी निवृत्ति होनेसे कार्यमे भी दोषोकी निवृत्ति हो जाती है, ऐसा मीमांसक स्वयं मानते है। तब दोष रहित कर्ताकी भी सभावना होनेसे उसके वचनोमे दोषका अभाव होनेके कारण प्रामाण्य क्यों नही होगा। जब निर्दोष कर्ताके होनेसे पौरुषेय वचनोमे दोषोका अभाव है, तब प्रामाण्यके कारणभूत गुणोंका सद्भाव स्वतः सिद्ध हो जाता है।

यदि मीमांसक किसी पुरुषको निर्दोष नही मानते है, तो वेदके अर्थका सम्यक् व्याख्यान भी नही हो सकता है। अल्पज्ञ पुरुषोको वेदका व्याख्याता माननेसे वेद वाक्योका अर्थ मिथ्या भी किया जा सकता है[2]। क्योकि वेद वाक्यका यह अर्थ है और यह अर्थ नही है, ऐसा शब्द तो कहते नही है, किन्तु रागादि दोषोसे दूषित पुरुष ही अर्थकी कल्पना करते है। यद्यपि यह कहा जाता है कि अनादि परम्परासे वेदका अर्थ ऐसा ही चला आ रहा है, किन्तु दुष्ट अभिप्राय आदिके कारण वेदका अर्थ अन्यथा भी तो किया जा सकता है। वेदके अध्ययन करनेवाले, व्याख्यान करनेवाले और सुननेवाले, सभीको रागादि दोषोंसे दूषित होनेके कारण वेद वाक्योका सम्यक् अर्थ होना नितान्त असंभव है[3]। वचनोमे जो प्रमाणता आती है वह

---

१ शब्दे दोषोद्भवस्तावद्वक्त्रधीन इति स्थितम्।
तदभाव क्वचित्तावद् गुणवद्वक्तृकत्वत.॥
तद्गुणैरपकृष्टाना शब्दे संक्रान्त्यसभवात्।
यद्वा वक्तुरभावेन न स्युर्दोषा निराश्रया॥

मी० श्लो० सू० २ श्लो० ६२-६३

२. अर्थोऽयं नायमर्थो इति शब्दा वदन्ति न।
कल्प्योऽयमर्थ. पुरुषैस्ते च रागादिसयुताः॥
तेनाग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकाम इति श्रुतौ।
खादेत् श्वमासमित्येष नार्थ इत्यत्रका प्रमा॥

—प्रमाणवा० ३।३१३, ३१९

३ स्वयं रागादिमान्नार्थं वेत्ति वेदस्य नान्यत·।
न वेदयति वेदोऽपि वेदार्थस्य कुतो गतिः॥

—प्रमाणवा० ३।३१८

वक्ताके गुणोकी अपेक्षासे आती है। वक्ता यदि निर्दोप है, तो उसके वचन प्रमाण हैं, और वक्ता यदि सदोष है, तो उसके वचन अप्रमाण हैं। जैसे पीलिया रोगवाले व्यक्तिको चक्षुसे पदार्थोका जो ज्ञान होता है, वह मिथ्या है, और निर्दोष चक्षुसे जो ज्ञान होता है, वह सम्यक् है। जो पुरुप अनाप्त है, असर्वज्ञ है, रागादि दोषोसे दूषित है, वह दूसरोको पदार्थोका सम्यक् ज्ञान नही करा सकता है। जैसे जन्मसे अन्धा पुरुष दूसरे पुरुपोको रूपका दर्शन नही करा सकता है। वेदके निर्दोष होनेपर ही वेदके द्वारा पदार्थोका ठीक-ठीक ज्ञान हो सकता है। और वेदमे निर्दोपता दो प्रकारसे सभव है—वेदके अपौरुषेय होनेसे अथवा वेदका कर्ता गुणवान् होनेसे। किन्तु जो बात युक्तिसगत हो उसीका मानना ठीक है। वेदमे अपौरुषेयत्व युक्तिविरुद्ध है, और पौरुषेयत्व युक्तिसगत है। अथवा वेदको अपौरुषेय मान लेनेपर भी उसमे जो बात युक्तिसगत हो उसीका मानना ठीक है। जैसे 'अग्निर्हिमस्य भेपजम्', 'द्वादश मासा सवत्सर'—'अग्नि ठण्डकी औषधि है', 'बारह मासोंका एक वर्ष होता है' इत्यादि वाक्योको मानना ठीक है। किन्तु जो बात युक्तिसगत नही है उसका मानना ठीक नही है। जैसे 'अग्निष्टोमेन यजेत् स्वर्गकाम'—'जिसको स्वर्गकी इच्छा हो वह अग्निष्टोम यज्ञ करे' इत्यादि वाक्योको मानना ठीक नही है। इसलिए जो बात तर्ककी कसौटीपर ठीक उतरती हो उसीका मानना ठीक है, सबका नही। जब यह सिद्ध हो जाय कि यह आप्तका वाक्य है, तो उसको प्रमाण माननेमे कोई बाधा नही है। अत. जैसे हेतुवाद (अनुमान) प्रमाण है, वैसे ही आज्ञावाद (आगम) भी प्रमाण है।

यहाँ ऐसी शका करना ठीक नही है कि सराग पुरुपोको भी वीतराग-के समान आचरण करनेके कारण आप्त और अनाप्तका निर्णय करना कठिन है। क्योकि जितने एकान्तवाद हैं, वे सब स्याद्वादके द्वारा प्रतिहत हो जाते हैं। जिसके वचन युक्ति और आगमसे अविरोधी हैं वह निर्दोष है, और जिनके वचन युक्ति और आगमसे विरुद्ध है, वह सदोप है। इस प्रकार निर्दोपता और सदोपताके ज्ञानसे आप्त और अनाप्तका निर्णय करना कठिन नही है। जिसके वचन अनिश्चित है, उसमे आप्त और अनाप्तका सदेह हो सकता है। किन्तु जिसके वचन निश्चित हैं, उसके आप्त होनेमे कोई सन्देह नही है। आप्तका व्युत्पत्त्यर्थ होता है—आप्तिरस्यास्तीत्याप्त —जिसमे आप्ति पायी जाय वह आप्त है। आप्ति-के दो अर्थ होते है—'साक्षात्करणादिगुण. सम्प्रदायाविच्छेदो वा'—सूक्ष्म,

अन्तरित और दूरवर्ती पदार्थोका साक्षात्कार करना आप्ति है, अथवा सम्प्रदायका विच्छेद न होना आप्ति है। साक्षात्कार आदि गुणोके विना पदार्थका प्रतिपादन करना वैसा ही है, जैसे एक अन्धा व्यक्ति दूसरे अन्धे व्यक्तिको मार्ग-दर्शन कर रहा हो। सम्प्रदायके अविच्छेदका तात्पर्य यह है कि सर्वज्ञसे तत्प्रणीत आगम होता है, और आगमके अर्थका अनुष्ठान करनेसे कोई पुरुष सर्वज्ञ बन जाता है। और वही आप्त कहलाता है।

इसलिए कोई पदार्थ कथचित् हेतुसे सिद्ध होता है, क्योकि उसमे इन्द्रिय, आगम आदिकी अपेक्षा नही होती है, कोई पदार्थ कथचित् आगमसे सिद्ध होता है, क्योकि उसमे हेतु, इन्द्रिय आदिकी अपेक्षा नही होता है। इसी प्रकार कोई पदार्थ कथचित् दोनो प्रकारसे सिद्ध होता है। पदार्थ कथचित् अवक्तव्य भी है। इत्यादि प्रकारसे पदार्थोकी हेतुसे सिद्धि और आगमसे सिद्धिमें पहलेकी तरह सप्तभगी प्रक्रियाको लगा लेना चाहिए।

सप्तम परिच्छेद

अन्तरङ्ग अर्थको ही प्रमाण माननेवालोके मतका निराकरण करनेके लिए आचार्य कहते है—

अन्तरङ्गार्थतैकान्ते बुद्धिवाक्यं मृषाऽखिलम् ।
प्रमाणाभासमेवातस्तत्प्रमाणादृते कथम् ।।७९।।

केवल अन्तरङ्ग अर्थकी ही सत्ता है, ऐसा एकान्त माननेपर सब बुद्धि और वाक्य मिथ्या हो जावेंगे। और मिथ्या होनेसे वे प्रमाणाभास ही होगे। किन्तु प्रमाणके विना कोई प्रमाणाभास कैसे हो सकता है।

इस कारिकाके द्वारा ज्ञानाद्वैतका खण्डन किया गया है। ज्ञानाद्वैतवादी कहते हैं कि अन्तरङ्ग अर्थ (ज्ञान) ही सत्य है, और जडरूप बहिरङ्ग अर्थ असत्य है, क्योकि उसमे स्वय प्रतिभासित होनेकी योग्यता नही है। जो स्वय प्रतिभासित नही होता है, वह सत्य नही है। ज्ञानाद्वैतवादियोका उक्त कथन युक्तिसगत नही है। यदि अन्तरङ्ग अर्थ ही सत्य है, तो बुद्धि और वाक्य भी मिथ्या हो जाँयगे। यहाँ बुद्धिका तात्पर्य अनुमानसे है, तथा वाक्यका तात्पर्य आगमसे है। जब ज्ञानको छोड़कर अन्य कोई वस्तु सत्य नही है, तो अनुमान और आगम कैसे सत्य हो सकते हैं। असत्य होनेसे अनुमान और आगम प्रमाणाभास होगे। क्योकि जो सत्य है वह प्रमाण होता है, और जो असत्य है वह प्रमाणाभास होता है। किन्तु प्रमाणभास व्यवहार प्रमाणके होनेपर ही हो सकता है। जब ज्ञानाद्वैतवादियोंके यहाँ कोई प्रमाण ही नही है, तो बुद्धि और वाक्यको प्रमाणाभास कैसे कह सकते है।

ज्ञानाद्वैतवादी कहते हैं कि एक अद्वितीय ज्ञानका ही वेद्य-वेदकरूपसे प्रतिभास होता है। अन्य लोग वेद्य और वेदकका जैसा लक्षण मानते है, वह ठीक नही है। अर्थ वेद्य है, और अर्थग्राहक ज्ञान वेदक है, अथवा ज्ञानगत नीलाकार वेद्य है, और नीलाकार ज्ञान वेदक है, इत्यादि प्रकारसे वेद्य और वेदकका लक्षण माना गया है। सौत्रान्तिक मानते हैं कि जो अर्थसे उत्पन्न हो, अर्थके आकार हो, और जिसमे अर्थका अध्यवसाय हो, वह ज्ञान है। यह लक्षण ठीक नही है। ज्ञान चक्षुसे उत्पन्न

होता है, फिर भी चक्षुको नही जानता है, एक ही अर्थको जाननेवाले प्रथम ज्ञानसे जो द्वितीय ज्ञान उत्पन्न होता है, वह प्रथम ज्ञानसे उत्पन्न भी है, और प्रथम ज्ञानके आकार भी है, फिर भी प्रथम ज्ञानको नही जानता है। शुल्क शखमे जो पीताकार ज्ञान होता है, उसमे तदुत्पत्ति, ताद्रूप्य और तदध्यवसाय होनेपर भी वह मिथ्या है। इसलिए तदुत्पत्ति आदिको यथार्थ ज्ञानका लक्षण मानना सदोष एव मिथ्या है। नैयायिक मानते है कि अर्थ ज्ञानका निमित्त कारण होता है, अर्थात् ज्ञान इन्द्रिय, और पदार्थके सन्निकर्षसे उत्पन्न होता है। यह लक्षण भी सदोष है। क्योकि इन्द्रिय और अर्थके सन्निकर्षसे उत्पन्न ज्ञान अर्थको ही जानता है, इन्द्रियको नही। चाक्षुपज्ञान चक्षुको नही जानता है। इसलिए ज्ञानमात्र ही तत्त्व है, ज्ञानके अतिरिक्त अन्य कोई वेद्य नही है। ज्ञान ही स्वय वेद्य और वेदक है।

ज्ञानाद्वैतवादीका उक्त कथन तब ठीक होता, जब वह किसी प्रमाणकी सत्ता स्वीकार करता। प्रमाणके अभावमे स्वपक्षसिद्धि, और परपक्षदूषण किसी भी प्रकार संभव नही है।

विज्ञानाद्वैतवादी ज्ञानको क्षणिक, अनन्यवेद्य, और नानासन्तानवाला मानते है, किन्तु किसी प्रमाणके अभावमे इस प्रकारके ज्ञानकी सिद्धि कैसे हो सकती है। स्वसवेदनसे ज्ञानाद्वैतकी सिद्धि मानना ठीक नही है। जैसे नित्य, एक और सर्ववेद्य ब्रह्मकी सिद्धि स्वसवेदनसे नही होती है, वैसे ही क्षणिकादिरूप ज्ञानकी सिद्धि भी स्वसवेदनसे नही हो सकती है। ज्ञानका स्वसंवेदन मान भी लिया जाय, किन्तु निर्विकल्पक होनेसे वह तो असवेदनके समान ही होगा। तथा उसमे प्रमाणान्तर (विकल्पज्ञान)की अपेक्षा मानना ही पडेगी। विज्ञानाद्वैतवादी क्षणिक आदिरूप जिस प्रकारके ज्ञानका वर्णन करते है उस प्रकारका ज्ञान कभी भी अनुभवमें नही आता है। इसलिये स्वसवेदनसे विज्ञानमात्रकी सिद्धि नही होती है। अनुमानसे भी उसकी सिद्धि नही हो सकती है। क्योकि हेतु और साध्यमे अविनाभावका ज्ञान करानेवाला कोई प्रमाण नही है। निर्विकल्पक होनेसे तथा निकटवर्ती पदार्थोंको विपय करनेके कारण प्रत्यक्षसे अविनाभावका ज्ञान नही हो सकता है। अनुमानसे अविनाभावका ज्ञान करनेमे अन्योन्याश्रय और अनवस्था दोष आते हैं। और मिथ्याभूत विकल्पज्ञानके द्वारा विज्ञानमात्रकी सिद्धि करने पर बहिरर्थकी सिद्धि भी उसी प्रकार क्यो नही हो जायगी।

यदि किसी प्रमाणसे विज्ञानाद्वैतकी सिद्धि होती है, तो उसी प्रमाणसे बहिरर्थकी भी सिद्धि होनेमे कौनसी बाधा है। स्वपक्षकी सिद्धि और पर-पक्षमे दूषण देनेके लिए किसी प्रमाणभूत ज्ञानको मानना परमावश्यक है। प्रमाणके अभावमे विज्ञानमे सत्यता और बहिरर्थोमे असत्यता सिद्ध नही हो सकती है। विज्ञानाद्वैतवादीका यह कहना भी ठीक नही है कि जो ग्राह्याकार और ग्राहकाकार होता है, वह भ्रान्त होता है, जैसे स्वप्नज्ञान, इन्द्रजाल आदिका ज्ञान। और स्वप्नज्ञानकी तरह प्रत्यक्ष आदि भी भ्रान्त हैं। यहाँ हम विज्ञानाद्वैतवादीसे पूँछ सकते हैं कि स्वप्नज्ञानमे भ्रान्तताका ग्राहक जो ज्ञान है, वह भ्रान्त है, या अभ्रान्त। यदि भ्रान्त है, तो भ्रान्त ज्ञानके द्वारा स्वप्नज्ञान आदिमे भ्रान्तता सिद्ध नही हो सकती है। और यदि वह ज्ञान अभ्रान्त है, तो उसीकी तरह प्रत्यक्षादि-को भी अभ्रान्त मानना चाहिए।

इसलिए यदि विज्ञानमात्र ही तत्त्व है, तो यह निश्चित है कि अनुमान, आगम आदि सब मिथ्या है। अर्थात् प्रमाणभास है। किन्तु प्रमाणाभास प्रमाणके विना नही हो सकता है। ऐसी स्थितिमे विज्ञाना-द्वैतवादीको प्रमाणका सद्भाव अवश्य मानना पडेगा। विज्ञानमात्रकी सिद्धिके लिए भी प्रमाणका सद्भाव मानना आवश्यक है। और जब प्रमाणका सद्भाव मान लिया तो उस प्रमाणसे जैसे अन्तरङ्ग अर्थकी सिद्धि होती है, वैसे ही बहिरङ्ग अर्थकी भी सिद्धि हो सकती है। अत केवल अन्तरङ्ग अर्थका सद्भाव मानना युक्तिविरुद्ध एव असगत है।

यदि माना जाय कि अनुमानसे विज्ञप्तिमात्रताकी सिद्धि होती है, तो अनुमानमे भी साध्य और साधनकी विज्ञप्तिको विज्ञानरूप माननेमे जो दोप आते हैं, उन्हे वतलानेके लिए आचार्य कहते हैं—

साध्यसाधनविज्ञप्तेर्यदि विज्ञप्तिमात्रता।
न साध्यं न च हेतुश्च प्रतिज्ञाहेतुदोषतः ॥८०॥

साध्य और साधनके ज्ञानको यदि विज्ञानमात्र ही माना जाय तो प्रतिज्ञादोप और हेतुदोपके कारण न कोई साध्य बन सकता है और न हेतु।

विज्ञानाद्वैतवादी कहते हैं कि अर्थ और ज्ञानमे अभेद है, क्योकि अर्थ

और ज्ञानकी उपलब्धि एक साथ देखी जाती है[1]। नील पदार्थ और नील-ज्ञान भिन्न-भिन्न नही है। जैसे तिमिर रोग वालेको एक चन्द्रमे भ्रान्तिके कारण दो चन्द्रका दर्शन हो जाता है, वैसे ही एक ही विज्ञानमे भ्रान्तिके कारण अर्थ और ज्ञानकी प्रतीति हो जाती है। अत सहोपलम्भनियम-रूप हेतुके द्वारा ज्ञान और अर्थमे अभेदरूप साध्यकी सिद्धि होती है।

विज्ञानाद्वैतवादियोका उक्त कथन समीचीन नही है। क्योकि सहोप-लम्भनियमरूप हेतुसे ज्ञान और अर्थमे अभेद सिद्धि करने पर प्रतिज्ञादोप होता है। यहाँ प्रतिज्ञादोपका तात्पर्य स्ववचन विरोधसे है। साध्ययुक्त पक्षके वचनको प्रतिज्ञा कहते है। विज्ञप्तिमात्र तत्त्वके मानने पर धर्म, धर्मी, हेतु, दृष्टान्त आदिका भेद कैसे बन सकता है। यहाँ अर्थ और ज्ञान धर्मी है, अभेद साध्य अथवा धर्म है, सहोपलम्भनियम हेतु है, और द्विचन्द्र दृष्टान्त है। विज्ञानमात्रके सद्भावमे इन सबका सद्भाव नही हो सकता है। धर्म और धर्मीके भेदके वचनका तथा हेतु और दृष्टान्तके भेदके वचनका ज्ञानाद्वैतके वचनके साथ विरोध है। अर्थात् ज्ञानाद्वैतवादी ज्ञान और अर्थमे अभेदकी सिद्धि करता हुआ भी हेतु, दृष्टान्त आदिके भेदका वचन करता है। इस प्रकार अपने वचनोके विरोधको अपने वचनो-के द्वारा प्रकट करने वाला ज्ञानाद्वैतवादी स्वस्थ कैसे हो सकता है। जैसे कि 'मै मौनी हूँ' ऐसा कहने वाला व्यक्ति स्ववचनका विरोध स्वय करता है। यदि विज्ञप्तिमात्रकी ही सत्ता है, तो धर्म-धर्मी आदिके भेदका वचन नही हो सकता है। और यदि भेदका वचन किया जाता है, तो विज्ञप्ति-मात्रकी सिद्धि नही हो सकती है। विज्ञानाद्वैतवादी प्रतिज्ञामे विशेपण-विशेष्यभावको भी नही मान सकते है। क्योकि ऐसा माननेपर प्रतिज्ञादोप होगा। प्रतिज्ञामे विशेषण-विशेष्यभावका होना आवश्यक है। नील और

---

१ सकृत्सवेद्यमानस्य नियमेन धिया सह।
विषयस्य ततोऽन्यत्व केनाकारेण सिध्यति ॥
भेदश्च भ्रान्तविज्ञानैर्दृश्येतेन्दाविवाद्वये।
सवित्तिनियमो नास्ति भिन्नयोर्नीलपीतयो ॥
नार्थोऽसवेदन कश्चिदनर्थ वापि वेदनम्।
दृष्ट सवेद्यमानं तत् तयोर्नास्ति विवेकिता ॥
तस्मादर्थस्य दुर्वारं ज्ञानकालावभासिन।
ज्ञानादव्यतिरेकित्वम्।

—प्रमाणवा० २।३८८–३९१

नीलवुद्धि विगेष्य हैं, और अभेद उनका विशेपण है। यदि विज्ञप्तिमात्रकी ही सत्ता है, तो विगेपण और विगेष्यका भेद नही हो सकता है। और यदि भेद है तो विज्ञप्तिमात्रकी सिद्धि नही हो सकती है। इसप्रकार प्रतिज्ञा-दोपका प्रतिपादन किया गया है।

इसीप्रकार हेतुदोष भी होता है। विज्ञानाद्वैतवादी पृथगनुपलम्भरूप (पृथक् उपलभ न होना) हेतुसे ज्ञान और अर्थमे भेदाभावकी सिद्धि करते हैं। किन्तु पृथगनुपलम्भ (हेतु) और भेदाभाव (साध्य) ये दोनों अभावरूप है, इस कारणसे इनमे किसी प्रकारका सम्वन्ध सिद्ध नही हो सकता है। जैसे गगनकुसुम और शशविपाणमे कोई सम्वन्ध सिद्ध नही होता है। धूम और पावकमे कार्यकारणसम्वन्धका ज्ञान होने पर ही धूमसे पावककी सिद्धि होती है। पृथगनुपलभ हेतु और भेदाभाव साध्यमे किसी प्रकारके सम्वन्धके अभावमे पृथगनुपलभ हेतुसे भेदाभाव साध्यकी सिद्धि नही हो सकती है। इसी प्रकार असहानुपलंभ (एक साथ अनुपलभ न होना) हेतुसे ज्ञान और अर्थमे अभेदकी सिद्धि करना भी ठीक नही है। क्योकि यहाँ हेतु अभावरूप है, और साध्य भावरूप है। किन्तु भाव और अभावमे कोई सम्वन्ध नही होता है। तादात्म्य, तदुत्पत्ति आदि सम्वन्ध भावमे ही पाये जाते हैं, अभावमे नही। अर्थ और ज्ञानमे पृथग-नुपलभ हेतुसे भेदाभावमात्र सिद्ध होने पर भी ज्ञानमात्रकी सिद्धि नही हो सकती है। उससे तो केवल इतना ही सिद्ध होता है कि अर्थ और ज्ञानमे भेदाभाव है। और यदि पृथगनुपलभ हेतुसे विज्ञानमात्रकी सिद्धि होती है, तो अनुमान और विज्ञानमात्रमें ग्रह्यग्राहकभाव मानना पडेगा। तथा अनुमान और विज्ञानमात्रमे ग्राह्य-ग्राहकभाव मान लेने पर विज्ञान और अर्थमे भी ग्राह्यग्राहकभाव माननेमे कौन सी आपत्ति है।

कुछ लोग सह शब्दको एक शब्दका पर्यायवाची मानकर सहोपलंभ-नियमरूप हेतुके स्थानमे एकोपलभनियमरूप हेतुका प्रयोग करते हैं। ज्ञान और अर्थमे अभेद है, क्योकि उनमे एकोपलभनियम है। अर्थात् एक (ज्ञान) का ही उपलभ होता है, अन्य (अर्थ) का नही। यहाँ भी साध्य और सावनके एक होनेसे साध्यकी सिद्धि नही हो सकती है। अर्थ और ज्ञानमे अभेद (एकत्व) साध्य है, और एकोपलभ हेतु है। ये दोनो एक ही अर्थको कहते है। इसी प्रकार अर्थ और ज्ञानमे एकज्ञानग्राह्यत्व हेतुसे एकत्व सिद्ध करना भी ठीक नही है। क्योकि यह हेतु व्यभिचारी है। द्रव्य और पर्याय एक ज्ञानसे ग्राह्य होने पर भी एक नही हैं। सौत्रा-

न्तिक मतमे रूपादि परमाणु चक्षुरादि एक ज्ञानसे ग्राह्य होने पर भी एक नही है। ज्ञानाद्वैतवादीके यहाँ ज्ञान परमाणु भी सुगतके एक ज्ञानसे ग्राह्य होने पर भी एक नही है। अत· एकज्ञानग्राह्यत्व हेतुसे अर्थ और ज्ञानमे एकत्वकी सिद्धि नही हो सकती है। अर्थ और ज्ञान अनन्यवेद्य होनेसे एक है, ऐसा कहना भी उचित नही है। अनन्यवेद्यका अर्थ है कि ज्ञानसे भिन्न अर्थका अनुभव नही होता है। किन्तु वास्तविक बात यह है कि अर्थकी प्रतिति ज्ञानसे भिन्न ही होती है। सबसे बडी विशेषता तो यह है कि अर्थका अनुभव बाह्यमे होता है, और ज्ञानका अनुभव अन्तरङ्गमे होता है। इसलिए जो ज्ञान और अर्थमे अशक्यविवेचनत्व हेतुसे अभेदकी सिद्धि करते है, उनका वैसा करना भी ठीक नही है। अशक्यविवेचनत्वका अर्थ है कि ज्ञान और अर्थको पृथक्-पृथक् नही किया जा सकता है। किन्तु ज्ञान और अर्थकी प्रतीति अन्तरङ्ग और वहिरङ्गमे होनेसे उनमे शक्यविवेचनत्वकी ही उपलब्धि होती है। और यह बात सबको अनुभव सिद्ध है।

विज्ञानाद्वैतवादी अर्थ और ज्ञानमे सहोपलभ (एक साथ उपलभ) होनेसे उनमे अभेदकी सिद्धि करते है। यदि यहाँ सहोपलभका अर्थ एकदा उपलभ (एक समयमें उपलंभ) किया जाय, तो भी ठीक नही है। क्योकि एकक्षणवर्ती अनेक पुरुषोके ज्ञानोका भी एक समयमे उपलभ होता है, फिर भी वे ज्ञान एक नही है। अर्थ और ज्ञानमे अभेदकी सिद्धिके लिए प्रदत्त दो चन्द्रदर्शनका दृष्टान्त भी साध्य-साधन विकल है। क्योकि अभेदरूप साध्य और सहोपलभरूप साधन वस्तुमे ही पाये जाते है, भ्रान्तिमे नही। सहोपलभनियमके होनेपर भी भेदकी सिद्धिमे कोई विरोध नही है। रूप और रसमे सहोपलभ नियम पाया जाता है, फिर भी वे एक नही है। विज्ञानाद्वैतवादी दूसरोको समझानेके लिए शास्त्रोकी रचना करते है, और उनका ज्ञान करते है, फिर भी वचनका तथा वचनजन्य तत्त्वज्ञानका निषेध करते है, यह कितने बड़े आश्चर्यकी बात है। इस प्रकार विज्ञानाद्वैतवादीका वचन न किसी बातकी सिद्धि करता है, और न किसी बातमे दूषण देता है। इसलिए विज्ञानाद्वैतवादी-का निग्रह स्वय हो जाता है। अत· विज्ञानाद्वैतकी सिद्धि न स्वत· होती है और न परत·। तथा अन्तरङ्गार्थतैकान्त माननेमे बुद्धि और वाक्य, जो कि उपाय तत्त्व है, भी सभव नही हैं।

वहिरङ्गार्थतैकान्तमे दोष बतलानेके लिए आचार्य कहते हैं :—

वहिरङ्गार्थतैकान्ते प्रमाणाभासनिह्नवात् ।
सर्वेषां कार्यसिद्धिः स्याद्विरुद्धार्थाभिधायिनाम् ॥८१॥

केवल वहिरग अर्थका ही सद्भाव है, ऐसा एकान्त माननेपर प्रमाणाभासका निह्नव हो जानेसे विरुद्ध अर्थका प्रतिपादन करनेवाले सव लोगोके कार्यकी सिद्धि हो जायगी ।

केवल वहिरग अर्थका ही सद्भाव मानना वहिरगार्थतैकान्त है। इसका यह भी तात्पर्य है कि जितना भी वहिरग अर्थ है, वह सव सत्य है। प्रत्येक ज्ञानका विषय, चाहे वह सम्यग्ज्ञान हो या मिथ्याज्ञान, सत्य है। इस प्रकारके मतमे सव ज्ञान प्रमाण है, कोई भी ज्ञान प्रमाणभास नही है। प्रमाणाभासका सर्वथा अभाव है। और प्रमाणभासके अभावमे परस्परमे विरुद्ध अर्थोका कथन करनेवाले लोगोके वचनोको तथा ज्ञानको प्रमाण मानना पडेगा ।

बहिरगार्थतैकान्तवादियोका मत है कि जितना भी ज्ञान है, वह सव साक्षात् अथवा परम्परासे वहिरर्थसे सम्वद्ध है। क्योकि उसमे विषयाकारका निर्भास होता है। अग्निका प्रत्यक्ष भी होता है, और अनुमान भी। प्रत्यक्षज्ञान साक्षात् अग्निसे सम्वद्ध है, और अनुमानज्ञान परम्परासे वहिरर्थसे सम्वद्ध है। प्रत्यक्ष और अनुमान दोनोमे वहिरर्थ अग्निका निर्भास होता है। स्वप्नज्ञानमे भी वहिरर्थका निर्भास होता है। इसलिए स्वप्नज्ञान भी साक्षात् या परम्परासे वहिरर्थसे सम्वद्ध है। इस प्रकार सब ज्ञानोमें वाह्य विषयका अभिनिवेश होता है।

उक्त मत समीचीन नही है। उक्त मतके अनुसार परस्परमे विरुद्ध अर्थके प्रतिपादक शब्दोका और स्वप्नादिज्ञानोका अपने विषयके साथ वास्तविक सम्वन्धका प्रसग प्राप्त होगा। इस मतके अनुसार 'एक तृणके अग्रभागपर सौ हाथियोका समूह रहता है', इत्यादिवचन, स्वप्नज्ञान, मरीचिकामे जलज्ञान आदि सब प्रमाण हो जावेंगे। कोई कहता है कि अर्थ सर्वथा क्षणिक है, दूसरा कहता है कि अर्थ सर्वथा अक्षणिक है। उक्त दोनो वचनो तथा ज्ञानोका सम्वन्ध वाह्य अर्थसे होनेके कारण दोनोको प्रमाण मानना पडेगा।

वहिरर्थवादीका कहना है कि अर्थ दो प्रकारका होता है, एक लौकिक और दूसरा अलौकिक। लौकिक अर्थ वह है, जिसमे लौकिक जनोको परितोष होता है। जैसे नदीमे जल। यह सत्य ज्ञानका विषय

माना गया है। और अलौकिक अर्थ वह है, जिसमे लौकिक जनोको पारितोष नही होता है, किन्तु विद्वज्जनोको परितोष होता है। जैसे मरीचिकामे जल। मरीचिकीमे जलका ज्ञान विना विपयके नही होता है, किन्तु वहाँ विषयके अलौकिक होनेसे लौकिक जनोको उसका प्रतिभास नही होता है। जो विषय सर्वथा अविद्यमान है, उसका न तो प्रतिभास हो सकता है, और न उसका कथन ही हो सकता है। स्वप्नज्ञान, खरविषाणज्ञान आदि मिथ्या माने गये ज्ञान भी अलौकिक अर्थको विषय करते है। अत वे निर्विषय और मिथ्या नही हैं।

बहिरगार्थतैकान्तवादीका उक्त कथन सर्वथा अलौकिक ही है। यदि सब वचनो और सब ज्ञानोका विषय सत्य है, तो ससारमे असत्य नामकी कोई वस्तु ही न रहेगी। बहिरर्थवादी स्वप्नज्ञान आदि ज्ञानोको सावलम्बन सिद्ध करता है। किन्तु इससे विपरीत भी सिद्ध किया जा सकता है। यह कहा जा सकता है कि स्वप्नप्रत्ययकी तरह सब जाग्रत्प्रत्यय निरालम्बन हैं। यदि बहिरर्थवादी विषयाकारनिर्भास हेतुसे स्वप्नादि प्रत्ययोको भी जाग्रत्प्रत्ययोकी तरह सालम्बन सिद्ध करता है, तो उसी हेतुसे जाग्रत्प्रत्ययोको भी स्वप्नादि प्रत्ययोकी तरह निरालम्बन सिद्ध करमे कौनसी बाधा है। इस प्रकार अन्तरगार्थतैकान्तवाद सर्वथा असगत है। जो लोग उसे मानते है, उनके यहाँ प्रमाणाभासके अभावमे सब प्रकारके वचनो तथा ज्ञानोमे प्रमाणताका प्रसग प्राप्त होगा, और परस्पर विरुद्ध अर्थोकी सिद्धि भी हो जायगी।

उभयैकान्त तथा अवाच्यतैकान्तका निरास करनेके लिए आचार्य कहते हैं—

विरोधान्नोभयैकात्म्यं स्याद्वादन्यायविद्विषाम् ।
अवाच्यतैकान्तेऽप्युक्तिर्नावाच्यमिति युज्यते ।।८२।।

स्याद्वादन्यायसे द्वेष रखनेवालोंके यहाँ विरोध आनेके कारण उभयैकान्त नही बन सकता है। और अवाच्यतैकान्त माननेमे भी 'अवाच्य' शब्दका प्रयोग नही किया जा सकता है।

बहिरर्थैकान्त और अन्तरङ्गार्थैकान्त परस्पर विरोधी है। बहिरर्थैकान्तके सद्भावमे अन्तरङ्ग अर्थका सद्भाव नही हो सकता है। इसी प्रकार अन्तरङ्गार्थैकान्तके सद्भावमे बहिरर्थका सद्भाव नहीं हो सकता

है। इस लिए दोनो एकान्तोके सर्वथा विरोधी होनेसे उभयैकान्तकी सिद्धि किसी प्रकार सभव नही है। जो लोग अवाच्यतैकान्त मानते हैं, उनका मत भी ठीक नही है। क्योकि यदि अन्तरङ्गार्थैकान्त और वहिरङ्गार्थैकान्त इन दोनो दृष्टियोसे तत्त्व सर्वथा अवाच्य है, तो वह 'अवाच्य' शब्दका भी वाच्य नही हो सकता है। क्योकि अवाच्य शब्दका वाच्य होने पर तत्त्व कथचित् वाच्य हो जाता है। अत. अवाच्यतैकान्त भी युक्तिविरुद्ध है।

प्रमाण और प्रमाणाभासके विषयमे अनेकान्त की प्रक्रिया को वतलानके लिए आचार्य कहते हैं।

भावप्रमेयापेक्षायां प्रमाणाभासनिह्नवः ।
वहिः प्रमेयापेक्षायां प्रमाणं तन्निभं च ते ॥८३॥

हे भगवन्! आपके मतमे भाव (ज्ञान) को प्रमेय माननेकी अपेक्षा से कोई ज्ञान प्रमाणाभास नही है। और वाह्य अर्थको प्रमेय माननेकी अपेक्षासे ज्ञान प्रमाण और प्रमाणाभास दोनो होता है।

इस कारिकामे जो भाव शब्द आया है, वह ज्ञानके लिए प्रयुक्त किया गया है। ज्ञानको प्रमेय माननेकी अपेक्षासे अर्थात् ज्ञानके स्वसवेदनकी अपेक्षासे सव ज्ञान प्रमाण है। सम्यग्ज्ञानका भी स्वसवेदन होता है, और मिथ्याज्ञानका भी। इस दृष्टिसे दोनो ज्ञान प्रमाण हैं। सब ज्ञानोका स्वसवेदनप्रत्यक्ष होता है। सव ज्ञानोमे सत्त्व, चेतनत्व, ज्ञानत्व, आदि धर्मोकी दृष्टिसे समानता भी है। अत· इस अपेक्षासे सब ज्ञान कथचित् प्रमाण हैं, और कोई ज्ञान प्रमाणाभास नही है। सब ज्ञानोके स्वसवेदनप्रत्यक्षमे वौद्धोको भी कोई विवाद नही है। उन्होने सब चित्त (सामान्य ज्ञान) और चैत्तो (विशेष ज्ञान) का स्वसवेदनप्रत्यक्ष माना है[1]। प्रत्येक ज्ञानका स्वसवेदनप्रत्यक्ष मानना आवश्यक भी है। ऐसा मानना ठीक नही है कि निर्विकल्पक होनेसे स्वसवेदनप्रत्यक्ष प्रमाण है, और सविकल्पक प्रत्यक्ष प्रमाणाभास है। क्योकि कोई भी ज्ञान तभी प्रमाण हो सकता है, जव वह स्वार्थव्यवसायात्मक हो। निर्विकल्पक या अनिश्चयात्मक कोई भी ज्ञान प्रमाण नही हो सकता है। यदि ज्ञानका स्वसवेदनप्रत्यक्ष न माना जाय तो ज्ञानकी सिद्धि अनुमानसे मानना

---

१ सर्वचित्तचैत्तानामात्मसंवेदन प्रत्यक्षम् । —न्यायवि० पृ० १४

पडेगी। किन्तु परोक्ष ज्ञानका साधक कोई लिङ्ग (हेतु) न होनेके कारण अनुमानसे भी परोक्ष ज्ञानकी सिद्धि नही हो सकती है।

मीमांसक अनुमानसे परोक्ष ज्ञानकी सिद्धि करते है। उनके अनुसार अर्थप्राकट्य हेतुके द्वारा ज्ञानका अनुमान किया जाता है। यद्यपि ज्ञान-का प्रत्यक्ष नही होता है, फिर भी 'ज्ञानमस्ति अर्थप्राकट्यान्यथानुप-पत्ते.', 'ज्ञान है, यदि ज्ञान न होता तो अर्थका प्रत्यक्ष कैसे होता' इस अनुमानके द्वारा परोक्ष ज्ञानकी सिद्धि की जाती है। 'ज्ञाते त्वनुमानादव-गच्छिति बुद्धिम्', अर्थके ज्ञात हो जानेपर अनुमानसे वुद्धिका ज्ञान होता है, ऐसा मीमासकोका मत है।

मीमांसकका उक्त कथन युक्तिसगत नही है। मीमासक ज्ञानको स्वसवेदी नही मानते है। और अर्थप्राकट्यके द्वारा ज्ञानका अनुमान करते है। किन्तु अर्थप्राकट्य भी तो ज्ञानके समान अप्रत्यक्ष एव अस्व-सवेदी ही होगा। जब अर्थको जानने वाला ज्ञान अप्रत्यक्ष है, तो उससे होने वाला अर्थप्राकट्य प्रत्यक्ष कैसे हो सकता है। यदि ज्ञानसे अर्थप्राकट्यमे स्वसवेदनरूप विशेषता पायी जाती है, तो फिर स्वसवेदी अर्थप्राकट्यको ही मान लीजिए, और तब अस्वसवेदी ज्ञानको मानने-की कोई आवश्यकता नही है। अथवा स्वसवेदी पुरुपको ही मान लेनेसे अर्थका प्रत्यक्ष हो जायगा। अस्वसवेदी ज्ञानको माननेसे कोई लाभ नही है। यहाँ मीमासक कह सकता है कि ज्ञान अर्थसवित्तिका करण है, और पुरुष कर्ता है, इसलिए करणभूत ज्ञानका मानना आवश्यक है, क्योंकि करणके विना सवित्तिरूप क्रिया नही हो सकती है। किन्तु उक्त कथन असगत ही है। ऐसा एकान्त नही है कि पुरुष कर्ता ही होता है, करण नही। पुरुष कर्ता होनेके साथ करण भी हो सकता है। जिस प्रकार पुरुप स्वसवित्तिमे कर्ता भी होता है, और करण भी होता है, उसी प्रकार अर्थपरिच्छित्तिमें भी पुरुषको करण होनेमे कौनसी वाधा है। अथवा अर्थपरिच्छित्तिमे अर्थप्राकट्यको ही करण मान लेना चाहिए। अत करणभूत परोक्षज्ञानको माननेकी कोई आवश्यकता नही है।

यहाँ हम यह भी पूँछ सकते हैं कि मीमांसक जिस अर्थप्राकट्यको परोक्ष ज्ञानका साधक मानते है, वह अर्थप्राकट्य किसका धर्म है। अर्थका धर्म है, अथवा ज्ञानका धर्म है। यदि अर्थप्राकट्य अर्थका धर्म है, तो वह ज्ञानके अभावमे भी रहेगा। क्योकि ज्ञानके नही होनेपर भी अर्थका सद्भाव रहता है। अत. अर्थधर्मरूप अर्थप्राकट्य हेतुका ज्ञानके अभावमे भी

सद्भाव होनेसे हेतु व्यभिचारी हो जाता है। और व्यभिचारी हेतुसे साध्यकी सिद्धि नही हो सकती है। यदि अर्थप्राकट्य ज्ञानका धर्म है, तो वह ज्ञानके समान ही अप्रत्यक्ष होगा। तब उसके द्वारा भी परोक्ष ज्ञानकी सिद्धि कैसे हो सकती है।

इन्द्रिय प्रत्यक्ष अथवा मानस प्रत्यक्षसे भी ज्ञानकी सिद्धि नही हो सकती है, क्योकि इन्द्रियादि प्रत्यक्ष भी अतीन्द्रिय (अप्रत्यक्ष) होनेसे अप्रत्यक्ष ज्ञानके समान ही हैं, परोक्ष ज्ञानसे उनमे कोई विशेषता नही है। यदि इन्द्रियादि प्रत्यक्षमे परोक्ष ज्ञानसे स्वसवेदनरूप विशेषता पायी जाती है, तो इन्द्रियादि प्रत्यक्षसे ही अर्थकी परिच्छित्ति हो जायगी। तब परोक्ष ज्ञानको माननेकी कोई आवश्यकता नही है। इसलिए ज्ञान चाहे प्रत्यक्ष हो या परोक्ष, सबका स्वसवेदन प्रत्यक्ष होता है। ज्ञानको अप्रत्यक्ष कहना प्रत्यक्ष एव अनुमान विरुद्ध है। आत्मामे जो सुख और दु खका ज्ञान होता है, वह यदि प्रत्यक्ष न हो तो आत्मामे सुखके निमित्तसे हर्ष और दु खके निमित्तसे विषाद नही होना चाहिए। जैसे कि एक आत्माके सुख और दु खसे आत्मान्तरमे हर्ष और विषाद नही होता है। इसलिए सब ज्ञानोका स्वसवेदन मानना परमावश्यक है। और स्वसवेदनकी अपेक्षासे सब ज्ञान प्रमाण हैं, कोई भी ज्ञान प्रमाणाभास नही है।

बौद्ध सवेदनका प्रत्यक्ष मानकर भी यह कहते है कि सवेदन प्रतिक्षण निरश होता है। अर्थात् एक क्षणवर्ती सवेदनका दूसरे क्षणवर्ती सवेदन-के साथ कोई अन्वय नही है। उनका ऐसा कहना युक्तिसगत नही है। क्योकि जैसा वे मानते हैं, वैसा अनुभव नही होता है और जैसा अनुभव होता है, वैसा वे मानते नही है। प्रत्यक्षसे अनुभूयमान सुख-दु खादिबुद्धि-रूप स्थिर आत्मामे ही हर्ष, विषाद आदिका अनुभव होता है। यदि ऐसा माना जाय कि यह अनुभव भ्रान्त है, तो प्रश्न होता है कि वह सर्वथा भ्रान्त है या कथचित्। सर्वथा भ्रान्त माननेपर बाह्य अर्थकी तरह स्वरूपमे भी भ्रान्त होनेसे वह अप्रत्यक्ष ही रहेगा। और ऐसा होनेपर परोक्षज्ञानवाद-का प्रसग उपस्थित होगा। और उक्त अनुभवको कथचित् भ्रान्त माननेपर स्याद्वादन्यायका ही अनुसरण करना पडेगा। केवल निर्विकल्पक प्रत्यक्ष-मे ही परोक्ष ज्ञानसे समानता नही है, किन्तु निर्विकल्पकके व्यवस्थापक सविकल्पकमे भी यही बात है। यदि सविकल्पक भी सर्वथा भ्रान्त है, तो बाह्य अर्थकी तरह स्वरूपमे भी भ्रान्त होनेसे वह अप्रत्यक्ष ही होगा ! क्योकि 'अभ्रान्त प्रत्यक्षम्' प्रत्यक्ष अभ्रान्त होता है, ऐसा बौद्धोने माना

है। और कथंचित् भ्रान्त मानने पर अनेकान्तकी सिद्धि होती है।

इस लिए स्वसवेदनकी अपेक्षासे कोई भी ज्ञान सर्वथा अप्रमाण नही है। इस दृष्टिसे मिथ्याज्ञान भी प्रमाण है। प्रमाण और प्रमाणभासकी व्यवस्था वाह्य अर्थकी अपेक्षासेकी जाती है। आकाशमे जो केशमशकादिका ज्ञान होता है वह प्रमाण भी है, और प्रमाणाभास भी है। जितने अशमे वह सवादक है उतने अंशमें प्रमाण है, और जितने अशमे विसवादक है उतने अशमे अप्रमाण है। स्वरूपमे सवादक होनेसे स्वरूपकी अपेक्षासे वह प्रमाण है। किन्तु बाह्यमे विसंवादक होनेसे बाह्य अर्थकी अपेक्षासे वह अप्रमाण है। इस प्रकार स्याद्वादन्यायके अनुसार एक ही ज्ञान प्रमाण और अप्रमाण दोनो होता है। एक ही ज्ञानको प्रमाण और अप्रमाणरूप माननेमे कोई विरोध नही है। जिस प्रकार कालिमाके अभावविशेषके कारण सुवर्णमें उत्कृष्ट-जघन्य परिणाम बनता है, उसी प्रकार जीवमे आवरणके अभावविशेषके कारण सत्य-असत्य प्रतिभासरूप सवेदन परि-णामकी सिद्धि होती है।

जीव तत्त्वकी सिद्धि करनेके लिए आचार्य कहते हैं—

जीवशब्दः सबाह्यार्थः संज्ञात्वाद्धेतुशब्दवत् ।
मायादिभ्रान्तिसंज्ञाश्च मायाद्यैः स्वैः प्रमोक्तिवत् ॥८४॥

जीव शब्द संज्ञा शब्द होनेसे हेतु शब्दकी तरह वाह्य अर्थ सहित है। जिस प्रकार प्रमा शब्दका वाह्य अर्थ पाया जाता है, उसी प्रकार माया आदि भ्रान्तिकी संज्ञाएँ भी अपने भ्रान्तिरूप अर्थसे सहित होती हैं।

इस कारिकामे जो 'बाह्य अर्थ' शब्द आया है उसका तात्पर्य यह है कि प्रत्येक संज्ञाका अपनेसे अतिरिक्त कोई वास्तविक प्रतिपाद्य अर्थ होता है। जीव शब्दका जो व्यवहार देखा जाता है वह वस्तुभूत वाह्य अर्थके विना नही हो सकता है। जीव शब्द एक सज्ञा (नाम) है। जो संज्ञा शब्द होता है उसका वस्तुभूत बाह्य अर्थ भी पाया जाता है। हेतु शब्द एक सज्ञा है, तो उसका वाह्य अर्थ (धूमादि) भी विद्यमान है। कोई यहाँ शका कर सकता है कि यदि संज्ञाका बाह्य अर्थ नियमसे विद्यमान रहता है, तो माया आदि भ्रान्तिसज्ञाओंका वाह्य अर्थ भी विद्यमान मानना होगा। उक्त शका ठीक ही है। क्योंकि माया आदि भ्रान्ति-सज्ञाओका भी माया आदि भ्रान्तिरूप वाह्य अर्थ विद्यमान रहता ही है। अत. जीव शब्दका सुख,

दु:ख, बुद्धि आदि स्वरूप ब्राह्य अर्थ अवश्य मानना चाहिए। वास्तविक बाह्य अर्थके विना जीव शब्दका व्यवहार नही हो सकता है।

कुछ लोग मानते हैं कि शरीर, इन्द्रिय आदिको छोड़कर जीव शब्द-का अन्य कोई वाह्य अर्थ नही है। जीव शब्दकी सार्थकता शरीर, इन्द्रिय आदिमे ही है। उनका ऐसा कथन नितान्त अयुक्त है। जीव शब्दके अर्थको समझनेके लिए लोकरूढि क्या है इस वातको जानना आवश्यक है। लोक-रूढिके अनुसार जीव गमन करता है, ठहरता है, इत्यादि रूपसे जिसमे व्यवहार होता है वही जीव है। अचेतन होनेसे शरीरमें उक्त व्यवहार नही हो सकता है। भोगके अधिष्ठान (आश्रय)मे जीव शब्द रूढ है। अचे-तन शरीर भोगका अधिष्ठान नही हो सकता है। इन्द्रियोमे भी जीव शब्दका व्यवहार नही होता है। क्योकि इन्द्रियाँ भोगकी अधिष्ठान नही हैं, किन्तु साधन है। शब्द आदि विषयमे भो जीव व्यवहार नही होता है, क्योकि विषय भोग्य है, भोक्ता नही। इसलिए भोक्तामे ही जीव शब्द रूढ है।

चार्वाक जीवको पृथिवी आदि भूतोका कार्य मानते है। उनका ऐसा मानना सर्वथा असगत है। पृथिवी आदिके अचेतन होनेसे उनका कार्य जीव भी अचेतन होगा। जैसा कारण होता है कार्य भी वैसा ही होता है। यदि जीव पृथिवी आदिका कार्य है, तो पृथिवी आदिसे जीवमे अत्यन्त विलक्षणता नही हो सकती है। चैतन्य केवल गर्भसे लेकर मरण पर्यन्त ही नही रहता है, किन्तु गर्भसे पहले और मरणके बाद भी रहता है। जीव सादि और सान्त नही है, किन्तु अनादि और अनन्त है। इस प्रकारके चैतन्य सहित शरीरमे जीवका व्यवहार चैतन्य और शरीर मे अभेदका उपचार करके किया जाता है। ससार अवस्थामे जीवको शरीरसे पृथक् नही किया जा सकता है। अत. लोग अज्ञानवश शरीर-को ही जीव मान लेते हैं। इस प्रकार जीव शब्दका अर्थ शरीर आदि नही है, किन्तु उपयोग जिसका लक्षण है, एव जो कर्ता तथा भोक्ता है वही जीव है। जीव शब्दका अर्थ काल्पनिक नही है, किन्तु वास्तविक है।

जीव शब्द सज्ञा शब्द है। इसलिये जीव शब्दका वास्तविक अर्थ मानना आवश्यक है। बौद्ध मानते हैं कि सज्ञा केवल वक्ताके अभिप्राय-को सूचित करती है। अत सज्ञाका अर्थ वस्तुभूत पदार्थ नही है। बौद्धोका उक्त कथन युक्तिसगत नही है। यदि सज्ञा अभिप्रायमात्रका कथन करती है, वास्तविक अर्थका नही, तो सज्ञाके द्वारा अर्थक्रियाका नियम नही हो सकता है। किन्तु जल संज्ञाके द्वारा जलरूप पदार्थका

ज्ञान होनेपर प्रवृत्ति करनेवाले पुरुषको अर्थक्रियामे किसी प्रकारका विसंवाद नही देखा जाता है। जैसे कि इन्द्रियके द्वारा पदार्थका ज्ञान होनेपर अर्थक्रियामे विसवाद नही होता है। इसलिये हेतु शब्दकी तरह जीव शब्दका भी वास्तविक बाह्य अर्थ (जीव शब्दके अतिरिक्त वस्तु-भूत अर्थ) विद्यमान है। हेतुको माननेवाले सब लोग हेतु शब्दका वास्तविक बाह्य अर्थ मानते है। यदि हेतु शब्दका कोई वास्तविक अर्थ न हो, और हेतु शब्द केवल वक्ताके अभिप्रायको सूचित करे, तो हेतु और हेत्वाभासमें कुछ भी भेद नही रहेगा। क्योकि दोनो ही किसी बाह्य अर्थको न कहकर केवल वक्ताके अभिप्रायको कहेगे। किसी शब्दके विषयमे कही व्यभिचार (दोष) देखकर सर्वत्र व्यभिचार-की कल्पना करना ठीक नही है। अन्यथा इन्द्रियज्ञानमे भी एक स्थानमे व्यभिचार होनेसे सर्वत्र व्यभिचार मानना होगा। शुक्तिकामे रजत-ज्ञानके मिथ्या होनेसे रजतमे होनेवाले रजतज्ञानको भी मिथ्या मानना होगा। इसी प्रकार कार्यकारण-सम्बन्धमे कही व्यभिचार होनेसे सर्वत्र व्यभिचारकी कल्पना ठीक नही है, अन्यथा धूमसे अग्निका ज्ञान नही हो सकेगा। अग्निकी उत्पत्ति जैसे काष्ठसे होती है, वैसे सूर्यकान्तमणिसे भी होती है। अत. कार्यकारण-सम्बन्धमे भी व्यभिचार देखा जाता है।

यदि कार्यकारण-सम्बन्धके विषयमे यह कहा जाय कि सुपरीक्षित कार्यमे कारणका व्यभिचार कभी नही देखा जाता है, तो उक्त कथन शब्दके विषयमे भी चरितार्थ होता है। हम कह सकते है कि सुपरीक्षित शब्द कभी भी अर्थका व्यभिचारी नही होता है। यह अवश्य है कि राग, द्वेष आदि दोषोंसे दूषित वक्ताके विचित्र अभिप्रायके कारण किसी शब्द-के अर्थमें व्यभिचार देखा जाता है। जैसे द्वेषादिके कारण किसीने कह दिया कि बच्चो! दौडो, नदीके किनारे लड्डू बट रहे हैं। किन्तु बच्चे जब नदीके किनारे जाते है, तो वहाँ लड्डू नही मिलते हैं। यहाँ शब्दका अर्थके साथ व्यभिचार है। किन्तु एक स्थानमें व्यभिचार होनेसे सब स्थानोंमे व्यभिचार नही माना जा सकता। कही-कही व्यभिचार तो प्रत्यक्ष और अनुमानमे भी पाया जाता है। जब प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द सबमे कही-कही व्यभिचार पाया जाता है, तो प्रत्यक्ष और अनुमान-को अर्थका प्रतिपादक मानना और शब्दको अर्थका प्रतिपादक न मानकर अभिप्रायमात्रका सूचक मानना कहाँ तक ठीक है। क्योकि युक्ति और न्यायको सर्वत्र समान होना चाहिए।

वौद्ध शब्दका उपादान (आश्रय अथवा वाच्य) अभाव (अन्यापोह) को मानते हैं। उनका ऐसा मानना सर्वथा अनुचित है। शब्दका उपादान अभाव तभी हो सकता है, जव पहले उसका उपादान भाव माना जाय। गो शब्द पहले गौका कथन करके ही अन्य पदार्थोका निपेध करता है। गो शब्दका वाच्य गौ भी है, और अगोव्यावृत्ति भी है। किन्तु मुख्य वाच्य गौ ही है, अगोव्यावृत्ति तो गौणरूपसे गो शब्दका वाच्य है। अतः शब्दका उपादान अभाव नही है, किन्तु भाव ही है। इसलिए समस्त सज्ञाओका अपना वास्तविक वाह्य अर्थ मानना आवश्यक है। माया आदि भ्रान्ति-सज्ञाओका भी भ्रान्तिरूप वाह्य अर्थ होता है। यदि माया आदि भ्रान्ति-सज्ञाओका भ्रान्तिरूप वाह्य अर्थ न हो तो उनके द्वारा भ्रान्तिरूप अर्थका ज्ञान नही हो सकता है। और ऐसा होनेपर भ्रान्ति-सज्ञाओमे भी प्रमाणत्वका प्रसग उपस्थित होगा। अर्थात् भ्रान्तिको भी सम्यग्ज्ञान मानना पडेगा। अत जिस प्रकार प्रमाका ज्ञानरूप वाह्य अर्थ है, उसीप्रकार माया आदि भ्रान्तिसज्ञाओका भी भ्रान्तिरूप वाह्य अर्थ है। खरविपाण, गगनकुसुम आदि सज्ञाओका भी अपना वाह्य अर्थ होता है। उनका वाह्य अर्थ अभाव है। अभावरूप वाह्य अर्थके न माननेपर उनके भावका प्रसग उपस्थित होता है। जव सव सज्ञाओका वाह्य अर्थ पाया जाता है, तो जीव शब्दका भी वस्तुभूत वाह्य अर्थ मानना आवश्यक है। और वह अर्थ हर्ष, विपाद, सुख, दु.ख आदि अनेक पर्यायरूप है, ज्ञान-दर्शनवान् है, प्रत्येक शरीरमे भिन्न-भिन्न है, एव प्रत्येक प्राणीको स्वानुभवगम्य है।

सज्ञात्व हेतुको निर्दोप सिद्ध करनेके लिए आचार्य कहते हैं—

बुद्धिशब्दार्थसंज्ञास्तास्तिस्रो बुद्ध्यादिवाचकाः।
तुल्या बुद्ध्यादिबोधाश्च त्रयस्तत्प्रतिविम्बकाः ॥८५॥

वुद्धि सज्ञा, शब्द सज्ञा और अर्थ सज्ञा ये तीन सज्ञाएँ क्रमश बुद्धि, शब्द और अर्थकी समानरूपसे वाचक हैं। और उन सज्ञाओके प्रतिविम्ब स्वरूप वुद्धि आदिका वोध भी समानरूपसे होता है।

मीमासक कहते हैं—'अर्थाभिधानप्रत्ययास्तुल्यनामान' अर्थ, शब्द और ज्ञान ये तीनो समान सज्ञाएँ है। अत जीव अर्थ, जीव शब्द और जीव वुद्धि इन तीनोकी जीवसंज्ञा है। उनमेसे जीव अर्थ-वाचक जीव शब्दका ही वाह्य अर्थ पाया जाता है, शब्द और बुद्धि-वाचक जीव शब्दका कोई वाह्य अर्थ नही है। इसलिए यह कहना ठीक नही है कि जो सज्ञा

होती है, उसका बाह्य अर्थ पाया जाता है। यत: शब्दवाचक और बुद्धि-वाचक जीव सञ्ज्ञाका कोई वाह्य अर्थ नही है। अत: संज्ञात्व हेतु व्यभिचारी है। उसके द्वारा बाह्य अर्थकी सिद्धि नही हो सकती है।

मीमांसक का उक्त कथन अविचारित एव अयुक्त है। ऐसा नहीं है कि जीव संज्ञा जीव-अर्थकी ही वाचक हो, किन्तु वह जीव-शब्द और जीव-बुद्धिकी भी वाचक है। जीव-बुद्धि सञ्ज्ञा जीव-बुद्धिकी वाचक है, जीव-शब्द सञ्ज्ञा जीव-शब्दकी वाचक है, और जीव-अर्थ सञ्ज्ञा जीव-अर्थ-की वाचक है। प्रत्येक सञ्ज्ञा अपनेसे भिन्न अर्थकी वाचक होती है। जिस शब्दके उच्चारण करनेसे जिस पदार्थका बोध होता है, वह पदार्थ नियमसे उस शब्दका वाच्य होता है। जिस प्रकार 'जीवो न हन्तव्य', 'जीवको नही मारना चाहिए' यहाँ अर्थ-वाचक जीव शब्दसे जीव-अर्थका प्रतिबिम्बक बोध होता है, उसी प्रकार 'जीव इति बुध्यते' किसीने 'जीव' ऐसा जाना, तो यहाँ बुद्धि-वाचक जीव शब्दसे जीव-बुद्धिका प्रतिबिम्बक बोध होता है, और 'जीव इत्याह' किसीने 'जीव' ऐसा कहा, तो यहाँ शब्द वाचक जीव शब्दसे जीव-शब्दका प्रतिबिम्बक बोध होता है। तीन सञ्ज्ञाओके द्वारा तीन प्रकारका अर्थ जाना जाता है, और उनके प्रतिबिम्ब स्वरूप बोध भी तीन प्रकारका होता है। जीव-अर्थके ज्ञानमे जीव-अर्थ-का प्रतिबिम्ब रहता है, जीव-शब्दके ज्ञानमे जीव-शब्दका प्रतिबिम्ब रहता है, और जीव-बुद्धिके ज्ञानमे जीव-बुद्धिका प्रतिबिम्ब रहता है। अत. संज्ञात्व हेतु व्यभिचारी नही है। उसके द्वारा जीव अर्थकी सिद्धि नियमसे होती है।

यहाँ विज्ञानाद्वैतवादी कहता है कि विज्ञानके अतिरिक्त सञ्ज्ञाका कोई अस्तित्व नही है। इसलिये सञ्ज्ञात्व हेतु असिद्ध है। 'हेतु शब्द' का जो दृष्टान्त दिया गया है वह भी साधनविकल है, क्योकि हेत्वाकार ज्ञानको छोड़कर अन्य कोई हेतु शब्द नही है। यदि सञ्ज्ञात्वको हेतु न मानकर सञ्ज्ञाभासज्ञानको हेतु माना जाय अर्थात् 'जीवशब्द. सबाह्यार्थ. सञ्ज्ञाभासज्ञानत्वात्' 'जीव शब्द बाह्य अर्थ सहित है, सञ्ज्ञाभास (शब्दा-कार) ज्ञान होनेसे', ऐसा कहा जाय, तो यह हेतु शब्दाभास स्वप्नज्ञानके साथ व्यभिचारी है। क्योकि स्वप्नमें शब्दाभास ज्ञानके होने पर भी बाह्य अर्थका अभाव है।

इस मतका निराकरण करनेके लिए आचार्य कहते हैं—

वक्तृश्रोतृप्रमातृणां वोधवाक्यप्रमाः पृथक् ।
भ्रान्तावेव प्रमाभ्रान्तौ वाह्यार्थौ तादृगेतरौ ॥८६॥

वक्ता, श्रोता और प्रमाताको जो वोध, वाक्य और प्रमा होते हैं वे सव पृथक्-पृथक् व्यवस्थित हैं। प्रमाणके भ्रान्त होने पर अन्तर्ज्ञेय और वहिर्ज्ञेयरूप वाह्य अर्थ भी भ्रान्त ही होगे।

पहले वक्ता वाक्यका उच्चारण करता है, वादमे श्रोताको वाक्यार्थ-का वोध होता है। तदनन्दर प्रमाताको प्रमिति होती है। यदि वक्ताको अभिधेयका ज्ञान न हो तो वाक्यकी प्रवृत्ति नही हो सकती है। क्योकि वाक्यकी प्रवृत्तिका कारण अभिधेयका वोध ही है। वाक्यके अभावमे श्रोताको भी अभिवेयका ज्ञान नही हो सकता है। और यदि प्रमाताको प्रमिति न हो तो प्रमेयकी सिद्धि नही हो सकती है। वक्ता आदि एव वाक्य आदिके अभावमे विज्ञानाद्वैतवादी भी अपने इष्ट तत्त्वकी सिद्धि नही कर सकता है। इसलिए वक्ता, वाक्य आदिका सद्भाव मानना आव-श्यक है। अत सज्ञात्व हेतु असिद्ध नही है, और दृष्टान्त भो साधन-विकल नही है।

यहाँ विज्ञानाद्वैतवादी पुन. कह सकता है कि वाह्य अर्थका अभाव होनेसे वक्ता आदि वुद्धिसे पृथक् नही हैं, किन्तु वुद्धिरूप ही हैं। क्योकि वक्ता आदिके आकाररूप वुद्धिमे ही वक्ता आदिका व्यवहार होता है, वोधके अतिरिक्त वाक्यका भी कोई अस्तित्व नही है, और प्रमा तो वोधरूप है ही। अत हेतुमे असिद्धता और दृष्टान्तमे साधनविकलता वनी ही रहती है।

विज्ञानाद्वैतवादीका उक्त कथन युक्तिसगत नही है। विज्ञानाद्वैत-वादी रूपादि अभिधेयको तथा इसके ग्राहक वक्ता और श्रोताको मिथ्या मानता है। और इन सवसे पृथक् विज्ञानसन्तानको सत्य मानता है। तथा स्वाशमात्रावलम्वी ज्ञानको प्रमाण मानता है। यदि रूपादि अभि-धेय और उसके ग्राहक वक्ता तथा श्रोता मिथ्या है, तो इन सवसे पृथक् विज्ञानसन्तानकी सिद्धि भी नही हो सकती है। विज्ञानको स्वा-शमात्रावलम्वी होनेके कारण विज्ञानसन्तानके अनेक अशोमे परस्परमे सचार (गमकत्व) न होनेसे अभिधान ज्ञान और अभिधेय ज्ञानका भेद भी नही वन सकता है। और स्वाशमात्रावलम्वी ज्ञानको भी यदि विभ्रमरूप माना जाय तो प्रमाणरूप ज्ञानकी सिद्धि नही हो सकती है। क्योकि

बौद्धोंके यहाँ अभ्रान्त ज्ञानको प्रमाण माना गया है। जब प्रमाण ही मिथ्या है तो विज्ञानाद्वैतवादीके इष्ट तत्त्व अन्तर्ज्ञेयरूप अर्थकी सिद्धि कैसे हो सकती है। और प्रमाणके अभावमे भी इष्ट तत्त्वकी सिद्धि मानने पर सभीके इष्ट तत्त्वोको माननेका प्रसंग उपस्थित होगा।

उक्त कारिकामे 'बाह्यार्थौ तादृशेतरौ' ऐसा द्विवचनान्त पाठ है। इससे प्रतीत होता है कि अन्तर्ज्ञेय और बहिर्ज्ञेयके भेदसे बाह्य अर्थ दो प्रकारका माना गया है। घटादि पदार्थ तो बाह्य अर्थ है ही, किन्तु ग्राहक-की अपेक्षासे अन्तर्ज्ञेयको भी बाह्य अर्थ कहा है। विज्ञानका ग्रहण भी विज्ञानके द्वारा होता है, अत विज्ञान भी बाह्य अर्थ है। विज्ञानाद्वैत-वादीको अन्तर्ज्ञेय इष्ट एव प्रमाण है, किन्तु बहिर्ज्ञेय अनिष्ट एव अप्रमाण हैं। किन्तु प्रमाणके भ्रान्त होने पर दोनो बाह्य अर्थ समानरूपसे मिथ्या होगे। फिर एकको हेय और दूसरेको उपादेय कैसे बतलाया जा सकता है। अत अन्तर्ज्ञेयकी सिद्धिके लिए अभ्रान्त प्रमाणका मानना आवश्यक है। और जब अभ्रान्त प्रमाणको मान लिया तो प्रमाणसे प्रतिपन्न बाह्य अर्थके माननेमे कौनसी बाधा है।

बाह्य अर्थके अभावमे प्रमाण और प्रमाणाभासकी व्यवस्था नही बन सकती है। इस बातको बतलानेके लिए आचार्य कहते हैं—

बुद्धिशब्दप्रमाणत्वं बाह्यार्थे सति नासति।
सत्यानृतव्यवस्थैवं युज्यतेऽर्थाप्त्यनाप्तिषु ॥८७॥

बुद्धि और शब्दमे प्रमाणता बाह्य अर्थके होनेपर होती है, बाह्य अर्थके अभावमे नही। अर्थकी प्राप्ति होनेपर सत्यकी व्यवस्था और प्राप्ति न होनेपर असत्यकी व्यवस्था की जाती है।

प्रमाण दो प्रकारका माना जा सकता है—एक बुद्धिरूप और दूसरा शब्दरूप। स्वय अपनेको ज्ञान करनेके लिए बुद्धि प्रमाणकी आवश्यकता होती है, और दूसरोको ज्ञान करानेके लिए शब्द प्रमाणकी आवश्यकता होती है। बुद्धि प्रमाणके द्वारा दूसरोके लिए प्रतिपादन न हो सकनेके कारण शब्द प्रमाणका मानना आवश्यक है। बुद्धि और शब्दमे प्रमाणता तभी हो सकती है, जब बाह्य अर्थका सद्भाव हो, तथा बुद्धि और शब्दने जिस अर्थको जाना है, उसकी प्राप्ति हो। बुद्धि और शब्दने जिस अर्थको जाना है, यदि वह प्राप्त नही होता है, तो वहाँ बुद्धि और शब्द अप्रमाण हैं। बुद्धि और शब्दका काम स्वपक्षसिद्धि करना और परपक्षमे दूषण देना है। स्वपक्षसिद्धि और परपक्ष-दूषण भी बाह्य अर्थके होनेपर ही हो सकते

है। वाह्य अर्थके अभावमे स्वपक्षसिद्धि और परपक्ष दूषणका कोई प्रयोजन शेष नही रहता है। वाह्य अर्थके अभावमे भी यदि साधन और दूषणका प्रयोग किया जाय तो स्वप्नप्रत्यय और जाग्रत् प्रत्ययमे भी कोई भेद नही रहेगा। फिर किसी प्रमाणके द्वारा किसीकी सिद्धि और किसी मे दूषण कैसे सभव है। वाह्य अर्थके अभावमे भी साधनका प्रयोग होनेसे विज्ञानाद्वैतवादी सहोपलभनियमरूप हेतुसे विज्ञानाद्वैतकी सिद्धि कैसे कर सकेगा। क्योकि विज्ञानके अभावमे भी साधनका प्रयोग सभव है। सन्तानान्तरकी सिद्धि भी कैसे हो सकेगी। स्वसन्तानकी सिद्धि तथा स्वसतानमे क्षणिकत्व आदिकी सिद्धि भी कैसे हो सकेगी तात्पर्य यह है कि वाह्य अर्थके अभावमे भी साधन और दूपणका प्रयोग माननेसे किसी भी अर्थकी सिद्धि नही हो सकती है। यत. साधन और दूषणका प्रयोग देखा जाता है, अतः वाह्य अर्थका सद्भाव मानना आवश्यक है।

विज्ञानाद्वैतवादी कहते है कि जैसे तिमिर रोग वाले पुरुपको एक-चन्द्रमे भी दो चन्द्रका ज्ञान हो जाता है, किन्तु वह ज्ञान भ्रान्त है, उसी प्रकार वाह्य अर्थका जो ज्ञान होता है, अथवा ज्ञान और ज्ञेयका जो व्यवहार होता है, वह सव भ्रान्त है। विज्ञानाद्वैतवादीके इस कथनकी सत्यता तभी हो सकती है, जव तत्त्वज्ञानको प्रमाण माना जाय। क्योकि अर्थके व्यवहारमे भ्रान्तताकी सिद्धि तत्त्व ज्ञानसे ही हो सकती है। यहाँ प्रश्न यह है कि तत्त्वज्ञान प्रमाण है या नही। यदि वह प्रमाण नही है, तो उसके द्वारा अर्थके व्यवहारमे भ्रान्तताकी सिद्धि नही हो सकती है, और यदि वह प्रमाण है, तो सर्वव्यवहार भ्रान्त नही हो सकता है, क्योकि प्रमाण व्यवहारको तो अभ्रान्त मानना ही पडेगा। क्योकि अभ्रान्त प्रमाणके न मानने पर विज्ञानाद्वैतकी भी सिद्धि नही हो सकती है। जिस प्रकार विज्ञानाद्वैतवादी बाह्य अर्थका निराकरण करता है, उसी प्रकार प्रमाणके अभावमे विज्ञानका निराकरण भी स्वय हो जायगा। परमाणु आदिके विषयमे दूषण देनेमे भी तत्त्वज्ञानको प्रमाण मानना आवश्यक है। प्रमाणके विना किसीमे भी दूषण नही दिया जा सकता है। इष्टसाधन और अनिष्टदूषण प्रमाणके द्वारा ही सभव हो सकते हैं। इसलिए प्रमाणका सद्भाव माने विना काम नही चल सकता है। जव प्रमाणके अभावमे विज्ञानकी सन्तानका निश्चय करना भी कठिन है, तव वहिरर्थका अभाव वतलाना तो नितान्त अयुक्त है। यद्यपि वाह्य अर्थके परमाणु अदृश्य हैं, फिर भी स्कन्धके दृश्य होनेसे स्कन्धाकार परिणत परमाणुओका

निषेध नही किया जा सकता है। विज्ञानाद्वैतवादी अदृश्य अन्तरग (ज्ञान) परमाणुओकी सिद्धि भी दृश्य सवित्तिरूप तत्त्वसे ही करते हैं। वे जो दूषण वहिरंग परमाणुओके माननेमे देते है, वे दूषण अन्तरङ्ग परमाणुओके माननेमें भी आते है।

विज्ञानाद्वैतवादी वहिरग परमाणुओंमे इस प्रकार दूषण देते हैं। एक परमाणुका दूसरे परमाणुके साथ सम्बन्ध एक देशसे होता है, या सर्व देशसे। यदि एक देशसे होता हैं, तो पूर्व आदि छह दिशाओसे छह परमाणुओंका सम्बन्ध एक परमाणुके साथ होनेपर उसमे छह अश मानना पड़ेगे, किन्तु परमाणुको निरंश माना गया है। और यदि परमाणुओका सम्बन्ध सर्व देशसे होता है, तो अनेक परमाणुओका समूह भी अणुमात्र ही रहेगा। क्योंकि सर्व देशसे सम्बन्धके कारण सब परमाणु अणुरूप ही हो जॉयगे। इसी प्रकार परमाणुओके प्रचय (स्कन्ध)के विषयमे भी विकल्प होते हैं। परमाणुओका जो प्रचय हैं, उसको परमाणुओसे भिन्न माननेपर वह एक देशसे परमाणुअमे रहेगा या सर्व देशसे। एक देशसे रहनेपर प्रचयको अश सहित मानना पड़ेगा तथा शेष अशोके रहनेके लिए अन्य अन्य परमाणुओकी कल्पना करना पडेगी। और सर्व देशसे रहनेपर जितने परमाणु है उतने ही प्रचय या समूह मानना पडेंगे। इत्यादि प्रकारसे वहिरग परमाणुओके माननेमे जो दूषण दिया जाता है, वह दूषण अन्तरंग परमाणुओके माननेमे भी समानरूपसे आता है। और अन्तरग परमाणुओके विषयमे दोषोका जो परिहार किया जाता है, वह बहिरग परमाणुओके विपयमे भी किया जा सकता है।

इसलिए ज्ञान अपनेसे भिन्न अर्थको ग्रहण करता है, क्योकि वह ग्राह्याकार और ग्राहकाकार है। जिस प्रकार व्यापार और व्याहारके प्रतिभाससे सन्तानान्तरकी सिद्धि की जाती है, उसी प्रकार ग्राह्याकार और ग्राहकाकारके प्रतिभाससे ज्ञानसे भिन्न अर्थकी सिद्धि भी होती है। यह कहना ठीक नही है कि ज्ञानमे ग्राह्याकार और ग्राहकाकारका प्रतिभास वासनाभेदसे होता है, बाह्य अर्थके सद्भावसे नही। क्योकि फिर सतानान्तरका प्रतिभास भी वासनाभेदसे ही मानना पड़ेगा, सतानान्तरके सद्भावसे नही। हम कह सकते है कि जिस प्रकार जाग्रत् अवस्थामे बाह्य अर्थकी वासनाके दृढ होनेसे बहिरर्थाकार जो ज्ञान होता है, वह सत्य माना जाता है, और स्वप्न अवस्थामे बाह्य अर्थकी वासनाके दृढ न होनेसे जो ज्ञान होता है, वह असत्य माना जाता है, अर्थात् बाह्य अर्थका सद्भाव न

होनेपर भी वासनाभेदसे सब काम बन जाता है, उसी प्रकार जाग्रत् अवस्थामे वासनाके दृढ होनेसे सतानान्तरका जो ज्ञान होता है, वह सत्य है और स्वप्न अवस्थामे वासनाके दृढ न होनेसे सतानान्तरका जो ज्ञान होता है, वह है। इस प्रकार सन्तानान्तरका सद्भाव वासनाभेदसे ही मानना चाहिए, सतानान्तरके सद्भावसे नही। और सतानान्तर-के अभावमे स्वसतानकी भी सिद्धि नही हो सकती है। इसलिए ऐसा ज्ञान मानना आवश्यक है, जो अपने इष्ट तत्त्वका अवलम्बन करता हो। और इस प्रकारके ज्ञानका सद्भाव माननेपर बाह्य अर्थको अवलम्बन करनेवाले ज्ञानके सद्भावकी सिद्धि होनेमे कोई बाधा नही है। यथार्थमे बाह्य अर्थके सद्भावमे ही कोई ज्ञान प्रमाण और कोई ज्ञान अप्रमाण होता है। यदि ज्ञानके द्वारा ज्ञात अर्थकी प्राप्ति होती है, तो वह प्रमाण है, और अर्थकी प्राप्तिके अभावमे वह अप्रमाण है।

इस प्रकार बाह्य अर्थकी सिद्धि होने पर वक्ता, श्रोता और प्रमाता-की सिद्धि नियमसे होती है, तथा उनमे बोध, वाक्य और प्रमाकी भी सिद्धि होती है। और जीव शब्दका बाह्य अर्थ भी सिद्ध हो जाता है। इसलिए सब ज्ञान कथचित् अभ्रान्त हैं, क्योकि स्वसवेदनकी अपेक्षासे सब ज्ञान प्रमाण है। कथचित् भ्रान्त है, क्योकि बाह्य अर्थके सद्भावमे ही प्रमाणता और प्रमाणाभासता देखी जाती है। यदि बाह्य अर्थमे विस-वाद पाया जाता है तो वह ज्ञान अप्रमाण है, और अविसवादके होने पर वह प्रमाण है। इसी प्रकार ज्ञान कथचित् भ्रान्त और अभ्रान्त है, कथ-चित् अवक्तव्य है, इत्यादि प्रकारसे पहलेकी तरह सप्तभगीकी प्रक्रियाको लगा लेना चाहिए।

आठवाँ परिच्छेद

कुछ लोग ऐसा मानते है कि दैव से ही सब अर्थोकी प्राप्ति होती है। उनके मतका निराकरण करनेके लिए आचार्य कहते है—

दैवादेवार्थसिद्धिश्चेद्दैवं पौरुषतः कथम्।
दैवतश्चेदनिर्मोक्षः पौरुषं निष्फलं भवेत् ॥८८॥

यदि दैवसे ही अर्थकी सिद्धि होती है, तो पुरुषार्थसे दैवकी सिद्धि कैसे होगी। और दैवसे ही दैवकी सिद्धि मानने पर कभी भी मोक्ष नही होगा। तब मोक्ष प्राप्ति के लिए पुरुषार्थ करना निष्फल ही होगा।

इस परिच्छेद मे कारकरूप उपाय तत्त्वकी परीक्षा की गयी है। उपाय तत्त्व ज्ञापक और कारकके भेदसे दो प्रकार का है। ज्ञापक उपायतत्त्व ज्ञान है और कारक उपायतत्त्व पुरुषार्थ, दैव आदि है। यहाँ इस बातका विचार किया गया है कि पुरुषो को अर्थकी सिद्धि कैसे होती है। कुछ लोग मानते है कि दैवसे ही अर्थकी सिद्धि होती है। अर्थात् दैव ही दृष्ट और अदृष्ट कार्यकी सिद्धिका साधन है। और कुछ लोग कहते है कि पुरुपार्थसे ही अर्थकी सिद्धि होती है। अन्य लोग मानते है कि स्वर्गादिकी प्राप्ति दैवसे होती है, और कृषि आदिकी प्राप्ति पुरुषार्थसे होती है। जो लोग कहते है कि दैवसे ही अर्थ की सिद्धि होती है, उनसे यह पूँछा जा सकता है, कि दैव की सिद्धि का नियामक क्या है। दैवकी सिद्धि पुरुषार्थसे होती है या दैवसे। यदि दैव की सिद्धि पुरुषार्थ से होती है, तो 'सब अर्थो की सिद्धि दैव से ही होती है', इस कथन मे विरोध आता है। यह प्रतिज्ञाहानि है। और दैवसे दैवकी सिद्धि मानने पर सदा ही पूर्व दैवसे उत्तर दैवकी उत्पत्ति होती रहेगी। और कभी भी दैव-परम्परा का नाश नही होगा। इस प्रकार दैवका कभी अभाव न होने से किसी को भी मोक्ष नही हो सकेगा। अत मोक्ष प्राप्ति के लिए तपश्चरण आदि पुरुषार्थ करनेसे कोई लाभ नही है।

यदि कहा जाय कि पुरुषार्थसे दैव का क्षय होने पर मोक्ष होता है,

अत पुरुपार्थ निष्फल नही है, तो ऐसा कहनेसे पूर्ववत् प्रतिज्ञाहानि का प्रसग उपस्थित होता है। क्योकि पुरुपार्थसे मोक्ष मानने पर 'दैवसे ही अर्थकी सिद्धि होती है' इस सिद्धान्त को छोडना पड़ेगा। यदि पुन' यह माना जाय कि मोक्षके कारण पौरुप को दैवकृत होने से परम्परासे मोक्ष भी दैवकृत ही होता है, और ऐसा माननेपर प्रतिज्ञाहानि भी नही होती है, तो इससे यही सिद्ध होता है कि पौरुषसे ही वैसा दैव उत्पन्न हुआ। और ऐसा मानने पर 'धर्मसे ही अभ्युदय तथा नि श्रेयसकी सिद्धि होती है' ऐसा एकान्त निरस्त हो जाता है। दैवैकान्तमे महेश्वरकी सिसृक्षाके व्यर्थ होनेका प्रसग भी उपस्थित होता है। जब सृष्टिकी उत्पत्ति दैवाधीन है तब महेश्वर सिसृक्षा (सृष्टि रचनेकी इच्छा) का कारण कैसे हो सकता है। अत दैवैकान्त का पक्ष युक्तिसगत नही है।

एक दैवैकान्त निम्न प्रकार भी है। जो स्वय प्रयत्न नही करता है, उसको इष्ट और अनिष्ट अर्थकी प्राप्ति अदृष्टमात्रसे होती है। और जो प्रयत्न करता है उसको प्रयत्न नामक दृष्ट पौरुषसे इष्ट और अनिष्ट अर्थकी प्राप्ति होती है। इस प्रकार का पाक्षिक दैवैकान्त भी श्रेयस्कर नही है। क्योकि कृपि आदि कार्य के लिए समानरूपसे प्रयत्न करने वालो मे से किसी को फल प्राप्ति होती है और किसी को नही होती है। इससे यही सिद्ध होता है अदृष्ट (दैव) भी वहाँ कारण होता है। उसी प्रकार प्रयत्न न करने वालो को अर्थ की प्राप्ति हो जाने पर भी विना प्रयत्नके वे उसका उपभोग नही कर सकते हैं। अत प्रत्येक कार्य मे दृष्ट और अदृष्ट दोनो कारण होते हैं।

कुछ लोग ऐसा मानते हैं कि पुरुषार्थसे ही सब अर्थोकी सिद्धि होती है। उनके मतका निराकरण करनेके लिए आचार्य कहते हैं—

पौरुपादेवसिद्धिश्चेत् पौरुपं दैवतः कथम्।
पौरुपाच्चेदमोघं स्यात् सर्वप्राणिपु पौरुपम् ॥८९॥

यदि पौरुपसे ही अर्थकी सिद्धि होती है, तो दैवसे पौरुपकी सिद्धि कैसे होगी। और पौरुपसे ही पौरुपकी सिद्धि मानने पर सब प्राणियोके पुरुपार्थ को सफल होना चाहिए।

यदि सब पदार्थोकी सिद्धि पुरुपार्थसे ही होती है, तो प्रश्न यह है कि पुरुपार्थकी सिद्धि कैसे होती है। पौरुपसे ही सब पदार्थोकी सिद्धि मानने वाले दैवसे पुरुपार्थकी सिद्धि नही मान सकते हैं। क्योकि ऐसा माननेसे

उनकी प्रतिज्ञाकी हानि होती है। देखा जाता है कि दैवके विना पुरुषार्थ भी नही होता है। कहा भी है—

ताहशो जायते बुद्धिर्व्यवसायश्च ताहशः।
सहायास्ताहशाः सन्ति याहशी भवितव्यता॥

जैसा भाग्य होता है वैसी ही बुद्धि हो जाती है, प्रयत्न भी वैसा ही होता है और उसीके अनुसार सहायक भी मिल जाते है।

यदि ऐसा माना जाय कि वुद्धि, व्यवसाय आदि सब प्रकारके पुरुषार्थ-की सिद्धि पौरुषसे ही होती है अर्थात् पौरुषकी सिद्धिमे भाग्य कारण नही है, तो इसका क्या कारण हैकि किसीका पौरुष सफल होता है और किसीका निष्फल। सव किसान समानरूपसे खेत जोतते है, बीज बोते है, अन्य परिश्रम भी समानरूपसे करते है। फिर क्या कारण है कि एकके खेतमे अधिक धान्य उत्पन्न होता है और दूसरेके खेतमे कम या बिलकुल नही। दो विद्यार्थी समानरूप से परीक्षाके लिए परिश्रम करते हैं, किन्तु उनमेसे एक प्रथम श्रेणीमे उत्तीर्ण होता है, और दूसरा तृतीय श्रेणीमे उत्तीर्ण होता है, अथवा अनुत्तीर्ण हो जाता है। अत· समान पुरुषार्थ होनेपर भी फलमे जो विपमता देखी जाती है, उससे ज्ञात होता है कि पुरुषार्थमे तथा पुरुपार्थके फलमे दैव कारण होता है।

कोई कहता है कि पौरुष दो प्रकारका होता है—एक सम्यग्ज्ञानपूर्वक और दूसरा मिथ्याज्ञानपूर्वक। सम्यग्ज्ञानपूर्वक जो पौरुष है उसमे व्यभि-चार नही देखा जाता है। केवल मिथ्याज्ञान पूर्वक पौरुषमे ही व्यभिचार पाया जाता है। इसलिए सम्यग्ज्ञान पूर्वक पौरुष सफल होता है, निष्फल नही। यह कथन भी ठीक नही है। हम पूँछ सकते है कि सम्यग्ज्ञान पूर्वक जिस पुरुषार्थ को सफल बतलाया गया है उसमे दृष्ट कारणो का सम्यग्ज्ञान अपेक्षित है या अदृष्ट कारणोका। दृष्ट कारणोका सम्यग्ज्ञान होने पर भी फलमे व्यभिचार देखा जाता है। जैसेकि कृषि आदिके फलमें। और अदृष्ट कारणोका सम्यग्ज्ञान अल्पज्ञोके लिए असभव ही है। ऐसी स्थितिमे यह कहना ठीक नही है कि सम्यग्यानपूर्वक पुरुषार्थ निष्फल नही होता है। इसप्रकार दैवैकान्तकी तरह पौरुषैकान्त पक्ष भी ठीक नही है।

उभयैकान्त तथा अवाच्यतैकान्तका निराकरण करनेके लिए आचार्य कहते हैं—

विरोधान्नोभयैकात्म्यं स्याद्वादन्यायविद्विषाम् ।
अवाच्यतैकान्तेऽप्युक्तिर्नावाच्यमिति युज्यते ॥९०॥

स्याद्वादन्यायसे द्वेष रखने वालोके यहाँ विरोध आनेके कारण उभयैकात्म्य नही बनता है। और अवाच्यतैकान्तमे भी 'अवाच्य' शब्द का प्रयोग नही किया जा सकता है।

दैवैकान्त और पौरुषैकान्त ये दो एकान्त सर्वथा विरोधी है। यदि सब अर्थोकी सिद्धि दैवसे ही होती है, तो पौरुषसे अर्थोकी सिद्धि होनेमे विरोध है। और यदि पौरुषसे ही सब अर्थोकी सिद्धि होती है, तो दैवसे अर्थोकी सिद्धि होनेमे विरोध है। एक साथ दोनो एकान्त किसी भी प्रकार संभव नही है। जो लोग पदार्थोकी सिद्धिके विषयमे अवाच्यतैकान्त मानते है, उनका वैसा मानना भी उचित नही है। क्योकि अवाच्यतैकान्तमे अवाच्य शब्दका प्रयोग सभव नही है। यदि अर्थ सर्वथा अवाच्य है, तो अवाच्य शब्दका वाच्य कैसे हो सकता है। इस प्रकार उभयैकान्त और अवाच्यतैकान्त दोनो असगत है।

एकान्तका निराकरण करके अनेकान्तकी सिद्धि करनेके लिए आचार्य कहते है—

अबुद्धिपूर्वापेक्षायामिष्टानिष्टं स्वदैवतः ।
बुद्धिपूर्वव्यपेक्षायामिष्टानिष्टं स्वपौरुषात् ॥९१॥

किसी को अबुद्धिपूर्वक जो इष्ट और अनिष्ट अर्थकी प्राप्ति होती है वह अपने दैवसे होती है। और बुद्धिपूर्वक जो इष्ट और अनिष्ट अर्थकी प्राप्ति होती है वह अपने पौरुषसे होती है।

विना विचारे ही अथवा विना इच्छाके ही जो वस्तु प्राप्त हो जाती है, चाहे वह अनुकूल हो या प्रतिकूल, वह दैवसे प्राप्त होती है। अर्थात् इस प्रकारकी प्राप्तिका प्रधान कारण दैव होता है, और वहाँ पुरुषार्थ गौणरूपसे विद्यमान रहता है। ऐसा नही है कि वहाँ पुरुषार्थका सर्वथा अभाव रहता हो। इसीप्रकार विचार पूर्वक जो वस्तुकी प्राप्ति होती है, चाहे वह अनुकूल हो या प्रतिकूल, उस प्राप्तिका प्रधान कारण पुरुषार्थ है, और दैव वहाँ गौणरूपसे कारण होता है। दैवका वहाँ सर्वथा अभाव नही रहता है। किसी भी पदार्थकी सिद्धि न तो सर्वथा दैवसे होती है, और न सर्वथा पुरुषार्थसे, किन्तु दोनोकी अपेक्षासे ही सिद्धि होती है।

अब यहाँ यह विचार करना है कि दैवका अर्थ क्या है, और पुरु-

षार्थका अर्थ क्या है ? 'योग्यता कर्म पूर्वं वा दैवमुभयमदृष्ट, पौरुषं पुनरिह-चेष्टित दृष्टम् ।' योग्यता अथवा पूर्व कर्मका नाम दैव है। अर्थात् दैव शब्दके द्वारा योग्यता और पूर्व कर्मका ग्रहण किया गया है। ये दोनो बातें अदृष्ट हैं, देखनेमें नही आती है। इसीलिए दैवके लिए अदृष्ट शब्दका भी प्रयोग होता है। यह भी कहा जा सकता है कि अदृष्टका सम्बन्ध इस लोकसे न होकर परलोकसे है, अर्थात् अदृष्ट परलोकसे जीवके साथ आता है, और परलोकमे साथमे जाता है। किन्तु पुरुषार्थ इससे विपरीत होता है। इस लोकमे की गयी चेष्टाका नाम पुरुषार्थ है। इस लोकमे पुरुष जो प्रयत्न करता है, वह पुरुषार्थ कहलाता है। इसलिए पौरुषको दृष्ट कहा गया है। दैव और पुरुषार्थ इन दोनोके द्वारा ही अर्थकी सिद्धि होती है। पहिले कार्यकी सिद्धिके लिए योग्यताका होना आवश्यक है। योग्यताके होनेपर जो पुरुषार्थ करता है, उसको फलकी प्राप्ति नियमसे होती है। समानरूपसे परिश्रम करनेपर भी जो विद्यार्थी अनुत्तीर्ण हो जाता है, उसका कारण यह है कि उसमे उत्तीर्ण होनेकी योग्यता नही थी। योग्यताके अभावमें सैकडो प्रयत्न करनेपर भी फलकी प्राप्ति नही हो सकती है। इसी प्रकार किसीमे योग्यताके होनेपर भी यदि वह हाथपर हाथ रखे बैठा रहे, और कुछ भी प्रयत्न न करे, तो उसको कभी भी अभीष्ट अर्थकी प्राप्ति नही हो सकती है। भोजनसामग्रीयुक्त थालके सामने रक्खे रहनेपर भी हाथके व्यापारके विना ग्रास मुखमे नही जा सकता है। इसलिए किसी भी अर्थकी सिद्धि न तो सर्वथा दैवसे होती है, और न सर्वथा पुरुषार्थसे होती है, किन्तु परस्पर सापेक्ष दैव और पुरुषार्थ दोनोसे अर्थकी सिद्धि होती है।

दैवकी प्रधानरूपसे अपेक्षा होनेपर पदार्थकी सिद्धि कथचित् दैवसे होती, पुरुषार्थकी प्रधानरूपसे अपेक्षा होनेपर पदार्थकी सिद्धि कथचित् पुरुषार्थसे होती है, क्रमसे दोनोकी अपेक्षा होनेपर दोनोंसे अर्थकी सिद्धि होती है। और युगपत् दोनोकी अपेक्षा करनेपर अर्थकी सिद्धिके विषयमे मौनावलम्बन करना पडता है, इसलिए अर्थकी सिद्धि कथचित् अवाच्य है। इत्यादि प्रकारसे दैव और पुरुषार्थसे अर्थकी सिद्धिके विषयमे पहले-की तरह सप्तभगीको प्रक्रियाको लगा लेना चाहिए।

नवम परिच्छेद

परको दु ख देनेसे पापका वन्ध होता है, और सुख देनेसे पुण्यका बन्ध होता है। इस प्रकारके एकान्तका निराकरण करनेके लिए आचार्य कहते हैं—

पापं ध्रुवं परे दुःखात् पुण्य च सुखतो यदि ।
अचेतनाकषायौ च वध्येयातां निमित्ततः ॥९२॥

यदि परको दु ख देनेसे पापका वन्ध निश्चितरूपसे होता है, और सुख देनेसे पुण्यका वन्व होता है, तो परके सुख और दु खमे निमित्त होनेसे अचेतन पदार्थ और कषाय रहित जीवको भी कर्मवन्ध होना चाहिए।

यहाँ इस वातका विचार किया गया है कि दैवका उपार्जन या वन्ध कैसे होता है। दैव दो प्रकारका है—एक पुण्य और दूसरा पाप। पुण्य प्राणियोको इष्ट वस्तुकी प्राप्ति कराता है, और पाप अनिष्ट वस्तुकी प्राप्ति कराता है। यदि परके दु.खका कारणभूत पुरुष पापका बन्ध करता है, और परके सुखका कारणभूत पुरुष पुण्यका वन्ध करता है, तो इस प्रकार पुण्य-पाप-वन्धैकान्त माननेपर अचेतन पदार्थमे भी बन्धकी प्राप्ति होगी। क्योकि अचेतन दुग्ध, मिष्टान्न आदि किसी पुरुषमे सुखके कारण होते है, तथा तृण, कण्टक, विष आदि किसी पुरुषमे दुःखके कारण होते हैं। ऐसी स्थितिमे दुग्ध आदिको पुण्यवन्ध और तृण आदिको पापबन्ध होना चाहिए। यदि यह कहा जाय कि वन्ध अचेतनमे नही होता है, किन्तु चेतनमे ही होता है, तो वीतराग साधुमे भी वन्धकी प्राप्ति होगी। क्योकि वीतराग आचार्य अपने शिष्योके सुख और दु.खका कारण होता है। वह उपदेश, शिक्षा आदिके द्वारा उनके सुखका कारण होता है, और दीक्षा, दण्ड आदिके द्वारा दु खका कारण होता है। इसलिए वीतराग आचार्यको भी पुण्य और पापका वन्ध होना चाहिए। किन्तु न तो अचेतन पदार्थ बन्ध करता है और न वीतराग ही बन्ध करता है। इस प्रकार परके दु खका हेतु होनेसे पाप वन्व और सुखका हेतु होनेसे पुण्य वन्व होता है, ऐसा एकान्त मानना ठीक नही है।

अपनेको दु ख देनेसे पुण्य-बन्ध होता है, और अपनेको सुख देनेसे पाप-बन्ध होता है। इस प्रकारके एकान्तका निराकरण करनेके लिए आचार्य कहते है—

पुण्यं ध्रुवं स्वतो दुःखात् पापं च सुखतो यदि ।
वीतरागो मुनिर्विद्वांस्ताभ्यां युंज्यान्निमित्ततः ।।९३।।

यदि अपनेको दु.ख देनेसे पुण्यका बन्ध निश्चितरूपसे होता है, और सुख देनेसे पापका बन्ध होता है, तो वीतराग और विद्वान् मुनिको भी कर्म वन्ध होना चाहिए, क्योंकि वे भी अपने सुख और दु.खमे निमित्त होते हैं।

एक वीतराग मुनि कायक्लेश आदि नाना प्रकारके कष्टोको समता-पूर्वक सहन करता है। वह उन कष्टोके द्वारा अपने दु.खका कारण होता हैं। साथ ही ज्ञानवान् होनेसे वह तत्त्वज्ञानजन्य सतोषरूप सुखका कारण भी होता है। यदि ऐसा एकान्त माना जाय कि अपनेको दुःख देनेसे पुण्यका बन्ध और सुख देनेसे पापका बन्ध होता है, तो वीतराग मुनिको भी पुण्य और पापका बन्ध प्राप्त होगा। क्योकि वह भी अपनेको दु.ख और सुखका कारण होता है। और वीतरागको भी पुण्य-पापका बन्ध होने पर किसीको कभी भी मुक्तिकी प्राप्ति नही हो सकेगी। क्योकि पुण्य-पापके बन्धका कभी अभाव न होनेसे ससारका कभी नाश ही नही होगा, और संसारका नाश हुए विना मुक्ति सभव नही है। और यदि पुण्य-पापके बन्धके रहते भी मुक्ति हो जाय तो फिर ससारका अभाव हो जायगा। इस प्रकार अपनेको पुण्य और पापके बन्ध होनेका एकान्त भी दृष्ट और इष्ट विरुद्ध होनेसे सर्वथा त्याज्य है।

उभयैकान्त तथा अवाच्यतैकान्तका निराकरण करनेके लिए आचार्य कहते है—

विरोधान्नोभयैकात्म्यं स्याद्वादन्यायविद्विषाम् ।
अवाच्यतैकान्तेऽप्युक्तिर्नावाच्यमिति युज्यते ।।९४।।

स्याद्वादन्यायसे द्वेष रखने वालोके यहाँ विरोध आनेके कारण उभ-यैकान्त नही बन सकता है। और अवाच्यतैकान्तमे भी 'अवाच्य' शब्द-का प्रयोग नही किया जा सकता है।

पुण्य और पापके विषयमे एक एकान्त तो यह है कि परको दु ख

देनेसे पापका वन्ध होता है, और सुख देनेसे पुण्यका वन्ध होता है। तथा दूसरा एकान्त यह है कि स्वको दु ख देनेसे पुण्यका वन्ध होता है, और सुख देनेसे पापका वन्ध होता है। इन दोनो एकान्तोमे सर्वथा विरोध है। यदि परको दु ख देनेसे पापका वन्ध होता है, तो स्वको दु ख देनेसे भी पापका वन्ध होना चाहिए, पुण्यका नही। और यदि परको सुख देनेसे पुण्यका वन्ध होता है, तो स्वको सुख देनेसे भी पुण्यका वन्ध होना चाहिए। इसके विपरीत यदि स्वको दु ख देनेसे पुण्यका वन्ध होता है, तो परको दु ख देनेसे भी पुण्यका वन्ध होना चाहिए। और यदि स्वको सुख देनेसे पापका वन्ध होता है, तो परको सुख देनेसे भी पापका वन्ध होना चाहिए। इस प्रकार दोनो एकान्तोमे विरोध आनेके कारण दोनोका एक साथ सद्भाव नही हो सकता है। वन्धके विषयमे अवाच्यतैकान्त पक्षका अवलम्बन भी नही लिया जा सकता है। यदि वन्धके विपयमे कुछ नही कहना है तो चुप ही रहना चाहिए। और अवाच्य शब्दका उच्चारण भी नही करना चाहिए। क्योकि ऐसा करनेसे तो वन्धमे अवाच्य शब्दकी वाच्यता ही सिद्ध होती है। अत. अवाच्यतैकान्त पक्ष भी ठीक नही है।

इस प्रकार एकान्तका निराकरण करके अनेकान्तकी सिद्धि करनेके लिए आचार्य कहते हैं—

विशुद्धिसंक्लेशाङ्गं चेत् स्वपरस्थं सुखासुखम् ।
पुण्यपापास्रवो युक्तो न चेद्व्यर्थस्तवार्हतः ॥९५॥

स्व और परमे होने वाला सुख और दु ख यदि विशुद्धिका अग है; तो पुण्यका आस्रव होता है। और यदि सक्लेशका अग है, तो पापका आस्रव होता है। हे भगवन्! आपके मतमे यदि स्व-परस्थ सुख और दु.ख विशुद्धि और सक्लेशके कारण नही हैं, तो पुण्य और पापका आस्रव व्यर्थ है। अर्थात् उसका कोई फल नही होता है।

आर्त्त और रौद्र परिणामोको सक्लेश कहते हैं, और इनके अभावका नाम विशुद्धि है। अर्थात् धर्म और शुक्ल ध्यानरूप शुभ परिणतिका नाम विशुद्धि है। विशुद्धिके होने पर आत्माका अपनेमे अवस्थान हो जाता है। विशुद्धिके कारण, विशुद्धिके कार्य और विशुद्धिके स्वभावको 'विशुद्धि अग' कहते हैं। इसी प्रकार सक्लेशके कारण, सक्लेशके कार्य तथा संक्लेशके स्वभावको 'संक्लेशाग' कहते हैं। सम्यग्दर्शनादि विशुद्धिके कारण हैं, विशुद्धिरूप परिणाम विशुद्धिका कार्य है, तथा धर्म्य ध्यान और

शुक्ल ध्यान विशुद्धिका स्वभाव है। इसी प्रकार मिथ्यादर्शनादि संक्लेशके कारण है, हिंसादि क्रिया संक्लेशका कार्य है, तथा आर्त्तध्यान और रौद्र-ध्यान सक्लेशका स्वभाव है।

अपनी आत्मामें होने वाला सुख यदि विशुद्धिका अंग है, तो उससे पुण्यका आस्रव होता है, और यदि संक्लेशका अग है, तो उससे पापका आस्रव होता है। तथा अपनी आत्मामे होने वाला दु ख यदि विशुद्धिका अग है, तो उससे पुण्यका आस्रव होता है, और यदि सक्लेशका अग है, तो उससे पापका आस्रव होता है। इसी प्रकार दूसरेकी आत्मामें होने वाला सुख यदि विशुद्धिका अग है, तो उसे पुण्यका आस्रव होता है। और यदि सक्लेशका अंग है, तो उससे पापका आस्रव होता है। तथा दूसरेकी आत्मामें होनेवाला दु.ख यदि विशुद्धिका अंग है, तो उससे पुण्यका आस्रव होता है। और यदि सक्लेशका अंग है, तो उससे पापका आस्रव होता है। इस प्रकार परको दुःख देनेसे पापका ही बन्ध नही होता है, किन्तु पुण्यका भी बन्ध होता है। तथा परको सुख देनेसे पुण्य-का ही बन्ध होता है, किन्तु पापका भी बन्ध होता है। इसी प्रकार स्वको दु.ख देनेसे पुण्यका ही बन्ध नही होता है, किन्तु पापका भी बन्ध होता है। तथा स्वको सुख देनेसे पापका ही बन्ध नही होता है, किन्तु पुण्यका भी वन्ध होता है। तात्पर्य यह है कि चाहे किसीको सुख हो, अथवा दुःख हो, इससे पुण्य और पापके वन्धमें कोई अन्तर नही आता है। विशुद्धि और सक्लेशके द्वारा अन्तर अवश्य आता है। विशुद्धिके होनेपर पुण्यास्रव होता है, और सक्लेशके होनेसे पापास्रव होता है, चाहे स्व और परको सुख हो या दु.ख। विशुद्धि और सक्लेशके अभावमे कर्मका आस्रव नही होता है। अथवा उसका कोई फल नही होता है।

तत्त्वार्थसूत्रमे 'मिथ्यादर्शनाविरतिप्रमादकषाययोगा वन्धहेतवः' इस सूत्रके द्वारा मिथ्यादर्शन, अविरति, प्रमाद, कषाय और योगके रूपमे बन्धके जिन कारणोका निर्देश किया गया है, वे सव सक्लेश परिणाम ही हैं। क्योकि आर्त्त और रौद्र परिणामोके कारण होनेसे वे सक्लेशाग होते हैं। जैसे कि आर्त्त और रौद्र परिणामोके कार्य होनेसे हिंसादि क्रिया सक्लेशांग है। अत. स्वामी समन्तभद्रके कथनसे उक्त सूत्रका कोई विरोध नही है। इसी प्रकार 'कायवाङ्मन कर्म योग.', 'स आस्रव.', 'शुभः पुण्यस्याशुभ. पापस्य' इन तीन सूत्रो द्वारा शुभ योगको पुण्यास्रव-का और अशुभ योगको पापास्रवका जो कारण वतलाया है, उसमे भी

कोई विरोध नही है। क्योकि सक्लेश और विशुद्धिके कारण और कार्य होनेसे कायादि योग सक्लेशका अथवा विशुद्धिका अंग हो जाता है।

तात्पर्य यह है कि स्व-परको सुख-दु·खकी कारणभूत कायादि क्रियाएँ यदि सक्लेशके कारण, कार्य और स्वभावरूप होती हैं, तो वे सक्लेशका अग होनेके कारण, विपभक्षणादिरूप कायादिक्रियायोकी तरह, प्राणियो-को अशुभ फलदायक कर्मके वन्धका कारण होती हैं। और यदि वे ही क्रियायें विशुद्धिके कारण कार्य और स्वभावरूप होती है, तो विशुद्धिका अग होनेके कारण, पथ्य आहारादिरूप कायादिक्रियायोकी तरह, प्राणियोको शुभ फलदायक कर्मके वन्धका कारण होती हैं। इस प्रकार उक्त कारिकामे सक्षेपमे शुभाशुभरूप पुण्य-पापकर्मोके आस्रव और वन्धका कारण सूचित किया गया है।

इस प्रकार स्व और परमें होनेवाले सुख और दु·ख कथचित् (विशुद्धिके अग होनेकी अपेक्षासे) पुण्यास्रवके कारण होते हैं। कथचित् (सक्लेशके अग होनेकी अपेक्षासे) पापास्रवके कारण होते है। कथचित् (दोनोकी क्रमश विवक्षासे) पुण्यास्रव और पापास्रव दोनोके कारण होते हैं। और कथचित् (दोनोकी युगपत् विवक्षासे) अवाच्य होते हैं। इत्यादि प्रकारसे स्व-परस्थ सुख और दु·खको पुण्यास्रव और पापास्रवके कारण होनेके विपयमे सप्तभगीकी प्रक्रियाको पूर्ववत् लगा लेना चाहिए।

दशम परिच्छेद

अज्ञानसे बन्ध होता है, और अल्प ज्ञानसे मोक्ष होता है, इस प्रकार-के एकान्तका निराकरण करनेके लिए आचार्य कहते हैं—

अज्ञानाच्चेद्ध्रुवो बन्धो ज्ञेयानन्त्यान्न केवली ।
ज्ञानस्तोकाद्विमोक्षश्चेदज्ञानाद्बहुतोऽन्यथा ॥९६॥

यदि अज्ञानसे नियमसे बन्ध होता है, तो ज्ञेयके अनन्त होनेसे कोई भी केवली नही हो सकता है। और यदि अल्प ज्ञानसे मोक्षकी प्राप्ति हो, तो वहुत अज्ञानसे बन्धकी प्राप्ति भी होगी।

यहाँ सांख्य मतमे माने गये बन्ध, मोक्ष तथा उनके कारणोके विषयमे विचार किया गया है। सांख्य मानते है कि प्रकृति और पुरुषमे भेद-विज्ञान न होनेसे अर्थात् अज्ञानसे बन्ध होता है। ज्ञान पुरुषका धर्म या गुण नही है, किन्तु प्रकृतिका धर्म है। मोक्षमे ज्ञानका किंचिन्मात्र भी सद्भाव नही रहता है। वहाँ पुरुष केवल चैतन्यमात्र स्वरूपमे अवस्थित रहता है। जब मोक्षमे प्रकृति और पुरुषका ससर्ग नही है, तब प्रकृतिके ससर्गके अभावमे प्रकृतिका धर्म ज्ञान मोक्षमे कैसे रह सकता है। ऐसा सांख्यका मत है।

यहाँ सबसे पहले अज्ञान शब्द पर विचार किया जायगा। अज्ञान अभाववाचक शब्द है। अभाव दो प्रकारका होता है—एक प्रसज्यरूप और दूसरा पर्युदासरूप। उनमेसे प्रसज्यरूप अभाव सदा अभावरूप ही रहता है, किन्तु पर्युदासरूप अभाव भावान्तरस्वरूप होता है। प्रसज्य-पक्षमे ज्ञानके अभावका नाम अज्ञान है। और पर्युदासपक्षमे मिथ्याज्ञान-का नाम अज्ञान है। यदि ज्ञानके अभावसे बन्ध होता है, तो कोई भी पुरुष केवली नही हो सकता है। क्योकि ज्ञेय अनन्त हैं। उन अनन्त ज्ञेयोका ज्ञान सभव न होनेसे सदा बन्ध होता रहेगा। केवलज्ञानकी उत्पत्तिके पहले सम्पूर्ण पदार्थोका ज्ञान सम्भव नही है। क्योकि इन्द्रिय प्रत्यक्षसे अतीन्द्रिय पदार्थोका ज्ञान नही हो सकता है। अनुमान भी अत्यन्त परोक्ष अर्थको नही जानता है। और आगमसे भी पदार्थोका सामान्यरूपसे ही ज्ञान होता है। इस प्रकार अनन्त अर्थोका ज्ञान किसी

प्रमाणसे सम्भव न हो सकनेके कारण उनके विषयमे सदा अज्ञान बना रहेगा, और कोई भी केवली नही हो सकेगा।

साख्य कहता है कि तत्त्वोके अभ्यासस्वरूप और आगमके बलसे होने वाले प्रकृति और पुरुषके अल्प भेदविज्ञानसे युक्त पुरुष को केवली कहनेमे कोई हानि नही है। अर्थात् केवली बननेके लिए समस्त ज्ञेयोंके ज्ञानकी आवश्यकता नही है, केवल प्रकृति और पुरुषके भेदविज्ञानसे पुरुष केवली हो जाता है। और इसी भेदविज्ञानका नाम मोक्ष है। क्योकि उक्त प्रकारका भेदविज्ञान होने पर आगामी बन्धका निरोध हो जानेसे ससारका अभाव हो जाता है।

साख्य का उक्त कथन ठीक नही है। क्योकि प्रकृति और पुरुषमे जो भेदविज्ञान होता है वह अल्प है, तथा अनन्त पदार्थोका जो अज्ञान है वह बहुत है। इसलिए प्रकृति और पुरुषमे भेदविज्ञान होने पर भी बहुत अज्ञानके कारण बन्ध का अभाव नही हो सकेगा। और बन्धका अभाव न होनेसे मोक्षका होना असभव है। यदि ऐसा कहा जाय कि अल्प तत्त्व-ज्ञान द्वारा बहुत अज्ञान की शक्तिका प्रतिबन्ध हो जानेके कारण अज्ञानके निमित्तसे बन्ध नही होगा, तो ऐसा कहनेमे स्ववचन विरोधका प्रसग आता है। पहले कहा था कि अज्ञानसे बन्ध होता। उक्त कथन का इस कथनसे विरोध है कि अज्ञान रहने पर भी बन्ध नही होता है।

ऐसा मानना भी ठीक नही है कि सम्पूर्ण पदार्थोका ज्ञान न होनेसे जो अज्ञान है उससे बन्ध होता है, किन्तु अल्पज्ञान सहित अज्ञानसे बन्ध नही होता है। क्योकि ऐसा माननेसे बन्धका अभाव हो जायगा। ऐसा कोई भी प्राणी या पुरुष नही है जिसमें थोड़ा ज्ञान न हो। अतः सब प्राणियोमें अल्पज्ञान होनेसे बन्धका अभाव मानना पडेगा। दूसरी बात यह है कि मुक्तिमे भी बन्धकी प्राप्ति होगी। क्योकि मुक्तिमे सकल पदार्थोके ज्ञानका अभाव रहता है। और सकल पदार्थोंके ज्ञानके अभावको बन्धका कारण माना है। यह भी माना है कि असप्रज्ञात योग अवस्थामे द्रष्टा अपने स्वरूपमे अवस्थित हो जाता है। उस समय पुरुष को सकल पदार्थोका ज्ञान नही रहता है, और वह केवल चैतन्य-मात्रमें स्थित रहता है। जब जीवन्मुक्तिमे ही ज्ञानका अभाव हो जाता है, तो परम मुक्तिमे तो ज्ञानका अभाव होना स्वाभाविक ही है। इसलिए मुक्तिमे अज्ञानका सद्भाव होनेसे बन्धकी प्राप्ति नियमसे होगी।

यहाँ साख्य कह सकता है कि ज्ञानके प्रागभावसे बन्ध होता है, प्रध्वंसाभावसे नही, और मुक्तिमे ज्ञानका प्रध्वसाभाव है, अत वहाँ बन्धकी प्राप्तिका प्रसग नही होगा। किन्तु साख्यका उक्त कथन उचित नही है। क्योकि ऐसा मानने पर उस व्यक्ति को बन्ध नही होना चाहिए, जिसके तत्त्वज्ञानका प्रध्वंस विपर्यय ज्ञानसे हो गया है। क्योकि उस व्यक्तिमे ज्ञानका प्रध्वंसाभाव है, जैसे कि मुक्त आत्मामे ज्ञानका प्रध्वसाभाव है। इसलिए ज्ञानाभावरूप अज्ञानसे बन्ध मानना और अल्पज्ञानसे मोक्ष मानना ये दोनो पक्ष ठीक नही है।

दूसरा पक्ष यह है कि मिथ्याज्ञानरूप अज्ञानसे बन्ध होता है। कहा भी है—

धर्मेण गमनमूर्ध्वं गमनमधस्ताद्भवत्यधर्मेण।
ज्ञानेन चापवर्गो विपर्ययादिष्यते बन्धः॥

—साख्यका० ४४

धर्मसे जीवका ऊर्ध्व गमन होता है, और अधर्मसे अधोगमन होता है। ज्ञानसे मोक्ष होता है, और विपर्यय (मिथ्याज्ञान) से बन्ध होता है। मिथ्याज्ञानके सहज (नैसर्गिक) आहार्य (किसी निमित्तसे उद्‌भूत) आदि अनेक भेद है। मिथ्याज्ञानसे बन्ध होता है, ऐसा पक्ष स्वीकार करनेमे भी केवलीके अभावका प्रसग आता है। क्योकि साख्य-आगमके बलसे उत्पन्न तत्त्वज्ञानके द्वारा आहार्य मिथ्याज्ञानका नाश होनेपर भी सहज मिथ्याज्ञान बना ही रहेगा। और मिथ्याज्ञानके सद्भावमे बन्ध भी अवश्य होता रहेगा। ऐसी स्थितिमे केवलज्ञानकी उत्पत्ति असभव है। आगम आदि अन्य किसी प्रमाणसे भी समस्त तत्त्वोंका ज्ञान सभव नही है, जिससे कि सम्पूर्ण मिथ्याज्ञानकी निवृत्ति होनेपर केवलज्ञानकी उत्पत्ति सभव हो। अल्प ज्ञानसे मुक्ति मानना भी ठीक नहीं है, क्योंकि बहुत मिथ्याज्ञानके सद्भावमे बन्ध होता ही रहेगा। अल्पज्ञानसे बहुल मिथ्याज्ञानका प्रतिबन्ध नही हो सकता है, अन्यथा 'मिथ्याज्ञानसे नियमसे बन्ध होता है', इस कथनमे विरोध आता है। ऐसा कहना भी ठीक नही है कि अन्तिम मिथ्याज्ञानसे बन्ध नही होता है, क्योकि ऐसा कहनेमें पूर्ववत् प्रतिज्ञाविरोध है। ऐसा मानना भी ठीक नही है कि रागादि दोष सहित मिथ्याज्ञानसे बन्ध होता है, और निर्दोष मिथ्याज्ञानसे बन्ध नही होता है, क्योंकि ऐसा माननेपर भी प्रतिज्ञाविरोध बना ही रहता है। पहले कहा था कि मिथ्याज्ञानसे बन्ध होता है, और अब यह मान लिया

कि निर्दोष मिथ्याज्ञानसे बन्ध नहीं होता है। यही प्रतिज्ञाविरोध है। वैराग्य सहित तत्त्वज्ञानसे मोक्ष माननेमे भी प्रतिज्ञाविरोध है। क्योकि ऐसा माननेपर 'अल्प ज्ञानसे मोक्ष होता है', इस कथनमे विरोध आता है। अत मिथ्याज्ञानसे बन्ध होता है, और अल्पज्ञानसे मोक्ष होता है, ऐसा पक्ष सर्वथा असगत है।

नैयायिक मानते हैं—

दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदनन्तराभावादपवर्गः।
(न्या०सू० १।१।२)

दु ख, जन्म, प्रवृत्ति, दोष, और मिथ्याज्ञान इनमेसे उत्तर-उत्तरके विनाशसे पूर्व-पूर्वका विनाश होता है। अर्थात् मिथ्याज्ञानके विनाशसे दोषका विनाश, दोषके विनाशसे प्रवृत्तिका विनाश, प्रवृत्तिके विनाशसे जन्मका विनाश और जन्मके विनाशसे दु खका विनाश होनेपर मोक्ष होता है।

इस मतमे भी कोई केवली नही हो सकता है। क्योकि प्रत्यक्षादि प्रमाणोसे सम्पूर्ण तत्त्वोका ज्ञान सभव न होनेसे मिथ्याज्ञानकी निवृत्ति सभव नही है। और मिथ्याज्ञानकी निवृत्तिके अभावमे दोप आदिकी निवृत्ति भी नही हो सकेगी। ऐसी स्थितिमे केवलज्ञानकी उत्पत्ति और मोक्षकी प्रप्ति नितान्त असभव है। यदि ऐसा माना जाय कि मोक्ष प्राप्तिके लिए समस्त पदार्थोके ज्ञानकी आवश्यकता नही है, अल्पज्ञानसे अर्थात् आत्मा, शरीर, इन्द्रिय आदि बारह प्रकारके प्रमेयका ज्ञान होनेसे ही मोक्ष हो जाता है, तो ऐसा मानना ठीक नही है। क्योकि अल्प ज्ञान होनेपर भी बहुत मिथ्याज्ञानके सद्भावमें बन्ध अवश्यभावी है। इस प्रकार न्यायमतमे मिथ्याज्ञानसे बन्ध और तत्त्वज्ञानसे मोक्ष सिद्ध नही होता है।

वैशेषिकका मत है—**'इच्छाद्वेषाभ्यां बन्ध '**।

अर्थात् इच्छा और द्वेषके द्वारा बन्ध होता है। इस मतमे भी केवली-के अभावका प्रसंग आता है। क्योकि तत्त्वज्ञानके द्वारा मिथ्याज्ञानकी निवृत्ति होनेपर इच्छा और द्वेषकी निवृत्ति सभव है। किन्तु किसी भी प्रमाणसे समस्त तत्त्वोका ज्ञान सभव नही है। अत योगिज्ञानके पहले इच्छा और द्वेषके कारणभूत मिथ्याज्ञानका सद्भाव सदा बने रहनेके

कारण इच्छा और द्वेषकी निवृत्ति कैसे होगी। और किसीको केवलज्ञान कैसे होगा। इस प्रकार केवलीका अभाव सुनिश्चित है।

बौद्ध मानते हैं—'**अविद्यातृष्णाभ्यां बन्धोऽवश्यंभावी**'।

अर्थात् अविद्या और तृष्णाके द्वारा बन्ध नियमसे होता है। तथा—

दुःखे विपर्यासमतिस्तृष्णा वा बन्धकारणम्।
जन्मिनो यस्य ते न स्तौ न स जन्माधिगच्छति॥

दु.खमें सुख वुद्धि (विपरीत बुद्धि या अविद्या) और तृष्णा बन्धके कारण हैं। जिस प्राणीमें अविद्या और तृष्णा नही है उसको जन्म धारण नही करना पडता है।

वौद्धका उक्त मत युक्तिसगत नही है। बौद्धमतमे भी सर्वज्ञके अभावका प्रसग पहलेकी तरह वना रहता है। क्योकि ज्ञेयोके अनन्त होनेसे प्रत्यक्ष और अनुमानके द्वारा समस्त तत्त्वोके ज्ञानरूप विद्याकी उत्पत्ति संभव नही है। विद्याकी उत्पत्तिके अभावमे अविद्याकी निवृत्ति नही हो सकती है। और अविद्याकी निवृत्ति न होनेसे तृष्णाकी निवृत्ति भी नही होगी। अत. सदा अविद्या और तृष्णाके सद्भावमे बन्ध होता ही रहेगा और मोक्ष कभी नही होगा। यहाँ बौद्ध कह सकता है कि मोक्ष प्राप्तिके लिए समस्त तत्त्वोके ज्ञानकी आवश्यकता नही है, किन्तु अल्प ज्ञानसे ही मुक्ति हो जाती है। कहा भी है—

हेयोपादेयतत्त्वस्य साभ्युपायस्य वेदकः।
यः प्रमाणमसाविष्टो न तु सर्वस्य वेदकः॥

उपाय सहित हेय और उपादेय तत्त्वोका जो ज्ञाता है वही प्रमाण-रूपसे इष्ट है, ऐसा नही है कि सबको जानने वाला ही प्रमाण (आप्त) हो। वौद्धोंका उक्त कथन युक्त नही है। क्योकि अल्प ज्ञानसे मोक्ष मानने पर भी वहुत अज्ञानसे बन्धकी सिद्धि अवश्यभावी है। यदि अल्प ज्ञानके होने पर बहुत मिथ्याज्ञानसे बन्ध न हो, तो 'अविद्या और तृष्णासे बन्ध अवश्य होता है', इस कथनकी सत्यता कैसे रहेगी। इसलिए अविद्या और तृष्णाके द्वारा बन्ध माननेका सिद्धान्त ठीक नही है।

वृद्ध बौद्धोने कहा है—'अविद्याप्रत्यया सस्कारा, सस्कारप्रत्यय विज्ञान, विज्ञानप्रत्यय नामरूप, नामरूपप्रत्यय षडायतन, षडायतनप्रत्यय· स्पर्श·, स्पर्शप्रत्यया वेदना, वेदनाप्रत्यया तृष्णा, तृष्णाप्रत्ययमुपादान,

उपादानप्रत्ययो भव , भवप्रत्यया जाति , जातिप्रत्यय जरामरणम्' अर्थात् अविद्यासे सस्कार, सस्कारसे विज्ञान, विज्ञानसे नामरूप, नामरूपसे, षडायतन, षडायतनसे स्पर्श, स्पर्शसे वेदना, वेदनासे तृष्णा, तृष्णासे उपादान, उपादानसे भव, भवसे जाति, और जातिसे जरामरण उत्पन्न होता है। यह द्वादशाग प्रतीत्यसमुत्पाद है।

इस मतके अनुसार ससारका मूल कारण अविद्या है। और विद्यासे अविद्याकी निवृत्ति हो जाने पर क्रमश संस्कार आदिकी भी निवृत्ति हो जाती है। और तब मोक्षकी प्राप्ति होती है। अत अविद्या बन्धका कारण और विद्या मोक्षका कारण है।

यह मत भी समीचीन नही है। क्षणिक, निरात्मक, अशुचि और दु:ख-रूप पदार्थो मे अक्षणिक, सात्मक, शुचि और सुखरूपकी कल्पना करना अविद्या है। इस अविद्याके होने पर किसी ज्ञेयमे अविद्याजन्य सस्कार उत्पन्न होगे ही। और इस क्रमसे अविद्यासे लेकर जरामरणपर्यन्त कार्यकारण-की परम्परा बराबर बनी रहेगी। ऐसी स्थितिमे सुगतका केवली होना असभव ही है। समस्त तत्त्वोके यथार्थ ज्ञानसे ही अविद्याकी निवृत्ति हो सकती है। किन्तु समस्त तत्त्वोका यथार्थ ज्ञान सभव न होने अविद्याकी निवृत्ति नही होगी। और अविद्याकी निवृत्तिके अभावमे सस्कार आदिकी निवृत्ति भी नही होगी। इस प्रकार अविद्या आदिके सद्भावमे सदा बन्ध होता रहेगा और कभी भी मोक्षकी प्राप्ति नही होगी। अत अविद्यासे बन्ध और विद्यासे मोक्ष मानना ठीक नही है।

इसलिए यह ठीक ही कहा है कि यदि अज्ञानसे बन्ध होता है, तो कोई भी मुक्त नही हो सकता है। क्योकि ज्ञेयोके अनन्त होनेसे किसी न किसी ज्ञेयमे सबको अज्ञान बना ही रहेगा, और अज्ञानसे बन्ध भी होता ही रहेगा।

उपर्युक्त कारिकाके—**'अज्ञानाद्ध बहुतोऽन्यथा'**।

इस वाक्यका अर्थ आचार्य विद्यानन्दने यही किया है कि बहुत अज्ञानसे बन्धकी प्राप्ति होगी। किन्तु अकलङ्कदेवने उक्त वाक्यका अर्थ भिन्न प्रकारसे भी किया है। उन्होने कहा है—'यदि पुनर्ज्ञाननिर्ह्रासाद् ब्रह्मप्राप्तिरज्ञानात् सुतरा प्रसज्येत, दु खनिवृत्तेरिव सुखप्राप्ति ।' यदि ज्ञानके ह्रास (अल्पज्ञान) से मोक्षकी प्राप्ति होती है, तो यह बात स्वत सिद्ध है कि बहुत अज्ञानसे मोक्ष प्राप्त होता है। जैसे कि अल्प दु खकी निवृत्ति होने पर सुखकी प्राप्ति होती है, तो बहुत दु.खकी निवृत्ति

होने पर सुखकी प्राप्ति स्वय सिद्ध है। इसी बातको इस प्रकार भी कहा जा सकता है कि यदि अल्प ज्ञान हानिसे मोक्षकी प्राप्ति होती है, तो सम्पूर्ण ज्ञान हानिसे मोक्षको प्राप्ति नियमसे होगी। इस प्रकार अज्ञानसे बन्ध होता है, और अल्प ज्ञानसे मोक्ष होता है, ये दोनो एकान्त ठीक नही हैं।

उभयैकान्त तथा अवाच्यतैकान्तका निराकरण करनेके लिए आचार्य कहते हैं—

विरोधान्नोभयैकात्म्यं स्याद्वादन्यायविद्विषाम् ।
अवाच्यतैकान्तेऽप्युक्तिर्नावाच्यमिति युज्यते ॥९७॥

स्याद्वादन्यायसे द्वेष रखनेवालोके यहाँ विरोध आनेके कारण उभयैकान्त नही वन सकता है। और अवाच्यतैकान्तमे भी 'अवाच्य' शब्दका प्रयोग नही किया जा सकता है।

एक एकान्त यह है कि अज्ञानसे बन्ध होता है, और दूसरा एकान्त यह है कि अल्प ज्ञानसे मोक्ष होता है। ये दोनो एकान्त परस्परमे सर्वथा विरोधी हैं। यदि अज्ञानसे बन्ध होता है, तो अल्प ज्ञानसे मोक्ष नही हो सकता है, क्योकि अल्प ज्ञानके होनेपर भी बहुत अज्ञान बना रहेगा, और बहुत अज्ञानके सद्भावमे बन्ध होता रहेगा। इस प्रकार मोक्ष कभी सभव न होगा। और यदि अल्प ज्ञानसे मोक्ष होता है, तो 'अज्ञानसे बन्ध होता है' इस कथनमे विरोध आता है। अल्प ज्ञानके होने पर भी बहुत अज्ञानका सद्भाव बना रहता है, फिर भी बन्धका न होना और मोक्षका हो जाना आश्चर्यजनक बात है। अत. दोनो एकान्त परस्परमें विरोधी होनेके कारण युक्तिसगत नही है। बन्ध और मोक्षके विषयमे अवाच्यतैकान्त मानना भी ठीक नही है। क्योकि अवाच्यतैकान्त पक्षमे अवाच्य शब्दका प्रयोग नही किया जा सकता है। अवाच्य शब्दके प्रयोगसे अवाच्यतैकान्तका त्याग हो जाता है, और तत्त्वमे अवाच्य शब्दका वाच्यत्व सिद्ध हो जाता है।

बन्ध और मोक्षके वास्तविक कारणोको बतलानेके लिए आचार्य कहते हैं—

अज्ञानान्मोहिनो बन्धो नाज्ञानाद् वीतमोहतः ।
ज्ञानस्तोकाच्च मोक्षः स्यादमोहान्मोहिनोऽन्यथा ॥९८॥

मोह सहित अज्ञानसे बन्ध होता है और मोह रहित अज्ञानसे बन्ध

नही होता है । इसी प्रकार मोहरहित अल्प ज्ञानसे मोक्ष होता है, किन्तु मोह सहित अल्प ज्ञानसे मोक्ष नही होता है ।

ज्ञानावरण आदि आठ कर्मोमे से मोहनीय एक कर्म है । उस मोहनीय कर्मकी कषाय आदि २८ प्रकृतियां है। मोहनीय कर्म सहित अथवा क्रोधादि कषाय सहित जो मिथ्याज्ञान है उसीसे वन्ध होता है। कहा भी है—सकषायत्वाज्जीव कर्मणो योग्यान् पुद्गलानादत्ते स बन्ध ।

कषाय सहित होनेके कारण जीव कर्मके योग्य पुद्गलोका जो ग्रहण करता है वह बन्ध है। इससे सिद्ध होता है कि वन्धका प्रधान कारण कषाय है। बन्ध चार प्रकारका है—प्रकृतिवन्ध, प्रदेशबन्ध स्थितिबन्ध और अनुभागवन्ध। इनमेसे प्रथम दो वन्ध योगसे होते हैं, और अन्तिम दो बन्ध कषायसे होते हैं। कषायनिमित्तक वन्धमे फलदानसामर्थ्य होने उसीका प्राधान्य है। अत मोह सहित अज्ञानसे ही बन्ध होता है। मोह रहित अज्ञानसे बन्ध मानना उचित नही है। उपशान्तकषाय नामक ग्यारहवें गुणस्थानमे और क्षीणकषाय नामक वारहवें गुणस्थानमे केवलज्ञान न होनेसे अज्ञान तो है, किन्तु कषाय नही है। यदि कषायरहित अज्ञानसे बन्ध हो, तो वहाँ भी वन्धका प्रसग प्राप्त होगा। और ऐसा मानना आगमविरुद्ध है। कषाय स्थितिबन्ध और अनुभागबन्धका कारण है। इसलिए ग्यारहवें और बारहवे गुणस्थानमे प्रकृति और प्रदेश बन्धके होने पर भी स्थिति और अनुभाग बन्ध नही होता है। स्थिति और अनुभाग बन्धके अभावमे प्रकृतिबन्ध और प्रदेशवन्ध अभिमत फल देनेमे समर्थ नही होते हैं। प्रकृति और प्रदेशबन्ध सयोगकेवलीके भी होते हैं, किन्तु वे कोई फल नही देते हैं। कषाय सहित अज्ञान ही कर्मफलका कारण होता है, इस बातकी सिद्धि अनुमान से भी होती है, वह अनुमान इस प्रकार है—'प्राणिनामिष्टानिष्टफलदानसमर्थपुद्गलविशेषसम्वन्ध कषायैकार्थसमवेताज्ञाननिबन्धनस्तथात्वात् ।' प्राणियोको इष्ट और अनिष्ट फल देनेमे समर्थ जो कर्मरूप परिणत पुद्गलका सम्बन्ध है, वह एक ही आत्मामे स्थित कषायसहित अज्ञानके कारण है, क्योकि वह इष्ट और अनिष्टफल देनेमे समर्थ है। इस बातमे कोई विवाद नही है कि कर्मबन्ध इष्ट और अनिष्ट फलको देनेमे समर्थ है। क्योकि सुख और दु खका अनुभव प्रत्येक प्राणी करता है। इस सुख और दु खका कारण क्या है। इसका कारण यदि दृष्ट

स्त्री, पुत्र, सम्पत्ति आदि माना जाय तो दृष्ट कारणमे व्यभिचार देखा जाता है। स्त्री, पुत्रादिके होने पर भी एक सुखी होता है, तो दूसरा दु खी होता है। इसलिए दृष्ट कारणमें व्यभिचार होनेसे सुख और दु खका अदृष्ट कारण (कर्म) मानना पडता है। ऐसा भी नही है कि कर्म-वन्ध पौद्गलिक न हो, क्योकि प्रत्येक कर्मका विपाक (फल) पुद्गल द्रव्यके सम्बन्धसे ही होता है। ऐसा कोई भी कर्म नही है जो साक्षात् अथवा परम्परासे पुद्गलके सम्बन्धके विना फल देनेमे समर्थ हो। इस प्रकार यह सिद्ध होता है कि इष्ट और अनिष्ट फल देनेमे समर्थ जो कर्मबन्ध है वह पौद्गलिक है, तथा कषायसहित अज्ञानके कारण ही वह फल देता है। तात्पर्य यह है कि मोह सहित अज्ञान बन्धका कारण है, मोह रहित नही।

यहाँ यह शका की जा सकती है कि यदि कषायसहित अज्ञानसे ही बन्ध होता है, तो

"मिथ्यादर्शनाविरतिप्रमादकषाययोगा बन्धहेतवः"

इस सूत्रके अनुसार तत्त्वार्थसूत्रकारके वचनोमे विरोध आता है। क्योंकि सूत्रकारने कषायके साथ मिथ्यादर्शन, अविरति, प्रमाद और योगको भी बन्धका कारण बतलाया है। उक्त शका उचित ही है। यद्यपि कषाय सहित अज्ञानको बन्धका कारण माननेमे विरोध प्रतीत होता है, किन्तु सूक्ष्मरीतिसे विचार करने पर विरोधका लेश भी नही है। आचार्य समन्तभद्र और सूत्रकारके अभिप्रायमे कोई अन्तर नही है। मिथ्यादर्शन, अविरति, प्रमाद और योगके निमित्तसे जो इष्ट और अनिष्ट फल मिलता है, वह तभी मिलता है जब मिथ्यादर्शन आदिका सद्भाव कषाय एवं अज्ञानसहित आत्मामे विद्यमान हो। आचार्य समन्तभद्रका जो वचन है, वह संक्षेप वचन है। उसके द्वारा मिथ्यादर्शन आदिका भी सग्रह हो जाता है। अतः आचार्य समन्तभद्र और सूत्रकारके वचनोमे कोई विरोध नही है। इसलिए यह निर्विवादरूपसे सिद्ध होता है कि मोह सहित अज्ञानसे बन्ध होता है, और मोह रहित अज्ञानसे वन्ध नही होता है।

इसी प्रकार मोह रहित अल्प ज्ञानसे भी मुक्तिकी प्राप्ति हो जाती है, किन्तु मोह सहित अल्प ज्ञानसे मुक्ति नही मिल सकती है। मोह सहित जो ज्ञान है वह अज्ञान ही है। उससे तो कर्मवन्ध ही होगा। वारहवे गुणस्थानके अन्तिम समयमे छद्मस्थ वीतराग पुरुषमें जो उत्कृष्ट श्रुतादि ज्ञान होते है, यद्यपि वे क्षायोपशमिक है और केवलज्ञानकी अपे-

क्षासे अल्प है, फिर भी उनसे आर्हन्त्यस्वरूप जीवन्मुक्त अवस्थाकी प्राप्ति होती है। इससे सिद्ध होता है कि मोह रहित अल्प ज्ञानसे भी जीवन्मुक्तिकी प्राप्ति होती है। इसके विपरीत मिथ्यादृष्टि नामक प्रथम गुणस्थानसे लेकर सूक्ष्मसाम्पराय नामक दशम गुणस्थान पर्यन्त गुणस्थानोमे रहने वाले जीवोको कर्मका बन्ध होता ही रहता है। क्योकि उनका ज्ञान मोह सहित है, और मोह सहित ज्ञानसे त्रिकालमे भी मुक्ति सभव नही है। इस प्रकार यह भी निर्विवाद रुपसे सिद्ध होता है कि मोह रहित अल्प ज्ञानसे भी मुक्ति हो जाती है, किन्तु मोह सहित अल्प ज्ञानसे मुक्ति नही होती है।

'प्रत्येक कार्य ईश्वर कृत है, कर्मनिमत्तक नही,' इस प्रकारके न्यायवैशेषिक मतके निराकरण करनेके लिए आचार्य कहते हैं—

कामादिप्रभवश्चित्रः कर्मबन्धानुरूपतः ।
तच्च कर्म स्वहेतुभ्यो जीवास्ते शुद्धयशुद्धितः ॥९९॥

इच्छा आदि नाना प्रकारके कार्योकी उत्पत्ति कर्मबन्धके अनुसार होती है। और उस कर्मकी उत्पत्ति अपने हेतुओंसे होती है। जिन्हे कर्मबन्ध होता है वे जीव शुद्धि और अशुद्धिके भेदसे दो प्रकारके होते है।

ससारमे इच्छा, द्वेष, शरीर, आदि अनेक कार्योकी जो उत्पत्ति देखी जाती है, वह अपने-अपने कर्मके अनुसार होती है। उस उत्पत्तिका कारण ईश्वर आदि नही है। और कर्मकी उत्पत्ति भी राग, द्वेष आदि अपने कारणोसे होती है। जिस प्रकार बीजसे अकुर और अकुरसे बीज उत्पन्न होता है, अर्थात् बीज और अकुरकी अनादि सन्तति चलती रहती है, उसी प्रकार कर्मसे रागादिकी उत्पत्ति और रागादिसे कर्मकी उत्पत्ति होती रहती है। अर्थात् द्रव्य कर्म और भाव कर्मकी अनादि सन्तति चलती रहती है। ससारका सारा चक्र कर्मके अनुसार ही चलता है। द्रव्यकर्म और भावकर्मके भेदसे कर्म दो प्रकारका है। रागादिके निमित्तसे पौद्गलिक कार्मण-वर्गणाएँ ज्ञानावरणादिरूपसे परिणत होकर आत्माके साथ मिल जाती है। यही द्रव्यकर्म है। तथा राग, द्वेष और मोह ये भावकर्म कहलाते है।

यहाँ यह शका की जा सकती है कि यदि कर्मबन्धके अनुसार ही ससार होता है, तो किसीको मुक्ति और किसीको संसार क्यो होता है। कर्मबन्ध होते रहनेके कारण सबको समानरूपसे ससार ही होना चाहिए। इसका उत्तर यह है कि जीव शुद्धिके कारण मुक्तिको प्राप्त करता है

और अशुद्धिके कारण संसारमें परिभ्रमण करता है। स्याद्वादियोके यहाँ मीमासकोकी तरह जीव न तो सर्वदा अशुद्ध है, और साख्योकी तरह न सर्वदा शुद्ध है। ससारी जीवके अनादिकालसे चले आ रहे मिथ्यादर्शनादिके सम्बन्धसे अशुद्ध होने पर भी उसमे सम्यग्दर्शनादिके प्रादुर्भावसे शुद्ध होनेकी शक्ति है। और काललब्धिके मिलने पर वह शुद्ध होकर मुक्तिको प्राप्त करता है। जो जीव शुद्ध हो जाते है वे मोक्षमे चले जाते हैं, और अशुद्ध जीव ससारमे परिभ्रमण करते रहते हैं। शुद्ध अथवा शुद्ध होने योग्य जीवोकी अपेक्षा अशुद्ध जीव बहुत अधिक हैं। सब जीवोके शुद्ध हो जानेकी कल्पना करना ठीक नही है, क्योकि यदि सब जीव शुद्ध हो जावें तो ससार शून्य ही हो जायगा। इस प्रकार जीव ससारी और मुक्तके भेदसे दो प्रकारके होते हैं।

अव विचार यह करना है कि ससारका कारण ईश्वरादि क्यो नही है। यह एक साधारण नियम है कि अनेक कार्य एक स्वभाववाले एक कारणसे उत्पन्न नही हो सकते है। अनेक कार्योकी उत्पत्तिके लिए अनेक कारणोकी या अनेक स्वभाववाले कारणकी आवश्यकता होती है। इस ससारमे सुख, दु ख, शरीर आदि अनेक कार्योकी उपलब्धि देखी जाती है। इसलिए इस ससारका कर्ता एक स्वभाववाला ईश्वर नही हो सकता है। शालिके बीजसे शालिके अकुरकी ही उत्पत्ति होती है, यव, गोधूम आदिके अकुरकी नही। क्योकि शालिके बीजका स्वभाव केवल शालिके अकुरको उत्पन्न करनेका है। कारणके एकरूप होने पर नाना कार्य नही हो सकते है। जो पदार्थ सर्वथा अपरिणामी है, चाहे वह नित्य हो या क्षणिक, उसमे अर्थक्रिया नही हो सकती है। वस्तुका लक्षण अर्थक्रिया करना है। जो कुछ भी अर्थक्रिया नही करता है उसका अस्तित्व ही सभव नही है। अर्थक्रिया दो प्रकारसे होती है—क्रमसे और युगपत्। जिसमे कुछ भी परिणमन नही होता है, चाहे वह क्षणिक हो या नित्य, उसमे न क्रमसे अर्थक्रिया हो सकती है और न युगपत्। सांख्य द्वारा माने गये नित्य पदार्थमे और बौद्ध द्वारा माने गए क्षणिक पदार्थमे अर्थक्रियाका अभाव पहले बतलाया जा चुका है। न्याय-वैशेषिक द्वारा माना गया ईश्वर भी अपरिणामी और नित्य है। इसलिए उसके द्वारा क्रमसे अथवा युगपत् अर्थक्रिया नही हो सकती है। और अर्थक्रियाके अभावमे सत्त्व का अभाव भी सुनिश्चित्त है। फिर उसमे वस्तुत्व की सभावना कैसे की जा सकती है। जिस ईश्वरके सद्भावकी ही सभावना नही है उसको देश, काल, अवस्था और स्वभावसे भिन्न शरीर, इन्द्रिय, भुवन आदि का

कर्ता कहना कितने आश्चर्य की वात है।

जिस प्रकार एक स्वभाववाला ईश्वर ससारका कर्ता नही हो सकता है, उसी प्रकार ईश्वरकी एक स्वभाव युक्त इच्छा भी ससारका कारण नही है। नित्य, अपरिणामी और एकस्वभाववाली इच्छामें वस्तुत्व ही सभव नही है, फिर उससे विचित्र कार्योंकी उत्पत्ति कैसे हो सकती है। नित्य इच्छाका ईश्वरके साथ सम्वन्ध भी नही वन सकता है। क्योंकि ईश्वरके द्वारा इच्छाका कुछ भी उपकार नही होता है, और उपकारके अभावमे उन दोनोमे सम्वन्ध कैसे होगा। यदि माना जाय कि ईश्वर नित्य इच्छाका उपकार करता है, तो वह उपकारको इच्छासे अभिन्न करता है या भिन्न। यदि अभिन्न उपकार करता है, तो इच्छा नित्य नही रहेगी। और भिन्न उपकार करनेमे 'यह उपकार इच्छाका है' ऐसा कथन नही हो सकता है। तात्पर्य यह है कि ईश्वरके द्वारा इच्छा-का उपकार नही होता है, और उपकारके अभावमे ईश्वरके साथ उसका सम्वन्ध नही हो सकता है। अत· यह ईश्वरकी इच्छा या सिसृक्षा है, ऐसा कथन भी सभव नही है। ईश्वरकी इच्छाको अनित्य माननेमे भी वही पूर्वोक्त दूषण आते है। अनित्य इच्छाका भी ईश्वर द्वारा उपकार न होनेसे ईश्वरके साथ उसका सम्वन्ध नही होगा और सम्बन्धके अभावमं यह ईश्वरकी इच्छा है, ऐसा व्यपदेश नही होगा।

सम्पूर्ण कार्योंकी उत्पत्ति, विनाश और स्थितिमें यदि ईश्वरकी इच्छा एक ही रहती है, तो एक साथ ही सब पदार्थोंकी उत्पत्ति, विनाश और स्थिति होना चाहिए। एक समयमे एक पदार्थकी उत्पत्ति और दूसरेका विनाश नही होना चाहिए।

उक्त दोषका निवारण करनेके लिए ईश्वरकी इच्छाको अनेक मानने-से भी कोई लाभ नही है। क्योंकि अनेक इच्छाओके विषयमे दो विकल्प होते हैं—अनेक इच्छाएँ क्रम रहित हैं, या क्रम सहित। यदि क्रम रहित हैं, तो सव पदार्थोंकी उत्पत्ति आदि एक साथ ही होना चाहिए। और यदि अनेक इच्छाएँ क्रमसे होती है, तो एक समयमे एक ही इच्छाका सद्भाव होनेसे एक ही कार्यकी उत्पत्ति या विनाश या स्थिति होना चाहिए। और ऐसा होनेपर एक समयमे अनेक कार्योंकी जो उत्पत्ति आदि देखी जाती है, वह कैसे होगी। ईश्वरकी अनित्य इच्छाकी उत्पत्तिके विषयमे भी दो विकल्प होते है—इच्छाकी उत्पत्ति विना इच्छाके ही होती है या इच्छा पूर्वक होती है। यदि विना इच्छाके इच्छाकी उत्पत्ति होती

है, तो तनु आदि कार्योंकी उत्पत्ति भी विना इच्छाके हो जाना चाहिए। और यदि इच्छा पूर्वक इच्छाकी उत्पत्ति होती है, तो इच्छाओंकी उत्पत्तिमें ही शक्ति क्षीण हो जानेसे तनु आदि कार्योंकी उत्पत्तिका कभी अवसर ही प्राप्त नही होगा। यदि इच्छाकी उत्पत्ति बुद्धि पूर्वक मानी जाय तो नित्य और एक स्वभाववाली बुद्धिसे अनेक इच्छाओंकी उत्पत्ति कैसे सभव होगी। इस प्रकार तनु आदिकी उत्पत्तिका कारण न तो ईश्वरकी नित्य इच्छा हो सकती है, और न अनित्य इच्छा, और न स्वय ईश्वर ही ससारका निमित्त कारण हो सकता है। अत· कर्मके अनुसार इच्छादि कार्योंकी उत्पत्ति मानना ठीक है। अपने-अपने कर्मके अनुसार तनु आदि कार्योंकी उत्पत्ति माननेमे कोई विरोध नही है, और सव व्यवस्था भी वन जाती है।

यहाँ यह कहा जा सकता है कि शरीर, पृथिवी आदि कार्योंकी उत्पत्ति सदा नही होती रहती है, किन्तु कभी-कभी होती है, उनमे विशेष रचना भी पायी जाती है। इत्यादि कारणोसे उनका कर्ता कोई बुद्धिमान् अवश्य होना चाहिए। और जो बुद्धिमान् उनका कर्ता है, वही ईश्वर है। अत विरम्यप्रवृत्ति, सन्निवेश विशेष, कार्यत्व, अचेतनोपादानत्व, अर्थक्रियाकारित्व आदि हेतुओसे तनु आदिके कर्ता ईश्वरकी सिद्धि होती है।

उक्त प्रकारसे ईश्वरकी सिद्धि करना युक्तिसगत नही है। क्योकि प्रत्येक आत्मा धर्माधर्म (अदृष्ट) के द्वारा ही शरीर, इन्द्रिय आदि कार्योंकी उत्पत्ति करनेमे समर्थ है। और कभी-कभी उत्पत्ति, रचना विशेष, आदि वातें बुद्धिमान् कारणके विना भी अदृष्टके द्वारा हो सकती हैं। अत रचना विशेष आदि हेतुओसे भी ईश्वरकी सिद्धि नही होती है।

यहाँ नैयायिक कह सकता है कि शरीर और इन्द्रियोकी उत्पत्तिके पहले आत्मा अचेतन है, धर्म और अधर्म भी अचेतन हैं। अतः उनमे नाना प्रकारके भोग करनेमे समर्थ शरीर, इन्द्रिय आदिको उत्पन्न करनेका कौशल सभव न होनेसे शरीर आदिकी उत्पत्तिके लिए किसी बुद्धिमान् कर्ताकी आवश्यकता है। जैसे कि घटकी उत्पत्तिमे कुम्भकारकी आवश्यकता होती है। अचेतन होनेसे मृत्पिण्ड, दण्ड, चक्र आदिमे घटको उत्पन्न करनेका कौशल नही हो सकता है। बुद्धिमान् कुम्भकारके होनेपर ही मृत्पिण्ड आदिसे घटकी उत्पत्ति देखी जाती है। इसलिए शरीर आदिका कर्ता बुद्धिमान् ईश्वरको मानना आवश्यक है।

नैयायिकका उक्त कथन समीचीन नही है। क्योकि जिन हेतुओसे ईश्वरकी सिद्धि की गयी है, उनका ईश्वरके साथ व्यतिरेक नही है। ईश्वरके विना भी सन्निवेश विशेष, कार्यत्व आदि हेतुओके सभव होनेसे व्यतिरेकका अभाव सुनिश्चित है। यह कहना भी ठीक नही है कि शरीर और इन्द्रिय रहित आत्मासे शरीर आदिकी उत्पत्ति नही हो सकती है। यदि ऐसा है तो शरीर और इन्द्रिय रहित ईश्वरसे शरीर और इन्द्रियकी उत्पत्ति कैसे होगी। यदि शरीर और इन्द्रिय रहित ईश्वर प्राणियोके शरीर और इन्द्रियकी उत्पत्तिका कारण होता है, तो अचेतन कर्मको भी शरीर आदिकी उत्पत्तिका कारण माननेमे कौनसी वाधा है। दृष्टान्तका व्यतिक्रम तो दोनोमे समानरूपसे है। नैयायिकने ईश्वरको शरीर आदिका कर्ता सिद्ध करनेके लिए कुभकारका दृष्टान्त दिया है। किन्तु यह दृष्टान्त विषम है। कुभकार शरीर और इन्द्रिय सहित है, परन्तु ईश्वर शरीर और इन्द्रिय रहित है। दृष्टान्तके वलसे तो ईश्वर भी शरीर और इन्द्रिय सहित ही सिद्ध होगा। फिर भी ईश्वरको शरीर और इन्द्रिय रहित माना जाय, तो जिस प्रकार शरीर और इन्द्रिय रहित ईश्वर शरीर और इन्द्रियका कर्ता होता है, उसीप्रकार अचेतन कर्म भी शरीर आदिका कर्ता हो सकता है। इसलिए ईश्वरको शरीर आदिका कर्ता मानना आवश्यक नही है।

इस विपयमे नैयायिकका कहना है कि कर्तृत्वके प्रति सशरीरत्व या अशरीरत्व प्रयोजक नही है, किन्तु वुद्धि, इच्छा और प्रयत्नके द्वारा कार्यकी उत्पत्ति होती है। शरीर सहित कुभकार भी वुद्धि आदि तीनके द्वारा ही घटका कर्ता होता है। प्रत्येक कार्यकी उत्पत्तिके लिए पहले उसके कारण, उत्पन्न करनेकी विधि आदिके ज्ञानकी आवश्यकता है, पुन कार्यको उत्पन्न करनेकी इच्छा होना चाहिए, और इच्छा होने पर तदनुकूल प्रयत्न करना चाहिए, तव कार्यको उत्पत्ति होती है। अत. शरीर रहित होने पर भी वुद्धि, इच्छा और प्रयत्न सहित ईश्वर शरीर आदिका कर्ता होता है।

उक्त कथन भी तथ्यसे रहित है। क्योकि शरीर रहित ईश्वरमे वुद्धि, इच्छा और प्रयत्न सभव नही हैं। जिस प्रकार अन्य मुक्तात्माओमे वुद्धि आदि नही होते हैं, तथा ससारी आत्माओमे शरीरसे वाहर वुद्धि आदि नही होते हैं, उसी प्रकार ईश्वरमे भी वुद्धि आदि नही हो सकते है। न्यायमतके अनुसार शरीर रहित होने पर मुक्तात्मामे वुद्धि आदिका अभाव हो जाता है। प्रत्येक आत्मा व्यापक है, किन्तु संसारी आत्माओमे

बुद्धि आदि उतने ही प्रदेशमे रहते है जितने प्रदेशमे शरीर रहता है। इससे सिद्ध होता है कि शरीरके होने पर ही बुद्धि आदि होते है, और शरीरके अभावमे नही होते हैं। अत शरीर रहित ईश्वरमे बुद्धि इच्छा और प्रयत्नका सद्भाव सभव न होने से वह शरीर आदिका कर्ता नही हो सकता है।

यहाँ ऐसी आशंका हो सकती है कि शरीर आदिकी उत्पत्तिका प्रधान कारण कोई चेतन विशेष (ईश्वर) अवश्य होना चाहिए। शरीर आदि-की उत्पत्तिके परमाणु आदि जो कारण है वे अचेतन है। अत· वे वास्य आदिकी तरह चेतनसे अधिष्ठित होकर ही कार्यकी उत्पत्ति करते है। बढईका जो वास्य (वसूला) है, वह चेतन बढईसे अधिष्ठित होकर ही काष्ठमे छेदन-भेदन आदि अर्थक्रिया करता है। अत जो चेतन समस्त कारकोका अधि-ष्ठाता है वही बुद्धिमान् ईश्वर है। वह अनादि और अनन्त कार्य-सन्तानमे निमित्त कारण होनेसे अनादि और अनन्त है। अनादि और अनन्त होनेसे ईश्वर शरीर और इन्द्रिय रहित भी सिद्ध होता है। इस प्रकार ईश्वरमे अशरीरत्व अनादि है, तथा बुद्धि, इच्छा और प्रयत्न भी अनादि हैं। शरीरादिके अचेतन कारणोमे जो स्थित्वाप्रवर्तन (ठहर कर प्रवृत्ति करना) अर्थक्रियाकारित्व आदि पाये जाते है, वे चेतनाधिष्ठित अचेतनमे ही संभव हैं। इसलिए अचेतन कारणोका जो अधिष्ठाता है वही ईश्वर है।

उक्त कथन भी सारहीन है। क्योकि ईश्वरमे अनादि और अनन्त अशरीरत्वकी सिद्धि नही हो सकती है। न्यायमतके अनुसार काय और इन्द्रियको उत्पत्तिके पहले ससारी आत्माओमे अशरीरत्व तो है, किन्तु वह अनादि और अनन्त नही है। उसी प्रकार ईश्वरका अशरीरत्व भी अनादि और अनन्त नही होगा। इसी प्रकार ससारी प्राणियोकी बुद्धि आदिकी तरह ईश्वरकी बुद्धि आदि भी नित्य नही हो सकते हैं। ईश्वरमे अश-रीरत्वकी सिद्धि न हो सकनेसे यदि ईश्वरको शरीर सहित माना जाय तो भी ठीक नही है। क्योकि यदि ईश्वरके शरीरका कारण कोई बुद्धि-मान् नही है, तो उसके द्वारा कार्यत्व आदि हेतुओमे व्यभिचार आयगा। यदि ईश्वरके शरीरका कारण ईश्वर ही है तो वह अपने अनेक शरीरो-की उत्पत्तिमे ही लगा रहेगा! इस प्रकार उसे अन्य कार्योको करनेका अव-सर ही नही मिलेगा। अतः अपने उपभोग योग्य शरीरादिकी उत्पत्तिमे ससारी आत्माओंको ही निमित्त कारण मानना युक्तिसंगत है, ईश्वरको नही। अतः कार्यत्व, अचेतनोपादानत्व, सन्निवेशविशिष्टत्व आदि हेतु ईश्वरके गमक नही है।

अचेतन कारणोमे स्थित्वाप्रवर्तन अर्थक्रियाकारित्व आदि चेतनसे अधिष्ठित होकर ही होते हैं, ऐसा नियम माननेमे ईश्वरमे भी स्थित्वा-प्रवर्तन, अर्थक्रियाकारित्व आदि नही हो सकते हैं। क्योंकि ईश्वर भी अचेतन है। न्यायमतके अनुसार सव आत्माएं स्वत अचेतन हैं। उनमे जो चेतन व्यवहार होता है वह चेतनाके समवायसे होता है। अत ईश्वर स्वत अचेतन है। और अचेतन ईश्वरमे भी क्रमसे उत्पन्न होने वाले सव कार्यो की अपेक्षासे स्थित्वाप्रवर्तन, अर्थक्रियाकारित्व आदि होते हैं। किन्तु उक्त नियमानुसार अचेतन ईश्वरमे स्थित्वाप्रवर्तन आदि नही होना चाहिए। यदि अचेतन ईश्वरमे स्थित्वाप्रवर्तन आदि होता है, तो ईश्वर भी चेतन-से अधिष्ठित होकर स्थित्वाप्रवर्तन आदि करता है, ऐसा मानना पडेगा। यदि अचेतन ईश्वर अन्य चेतनसे अधिष्ठित हुए विना ही कार्य करता है तो इस नियममे व्यभिचार आता है कि अचेतन चेतनसे अधिष्ठित होकर ही कार्य करता है। इसलिए यह मानना चाहिए कि एक ईश्वर दूसरे ईश्वरसे अधिष्ठित होकर कार्य करता है। और ऐसा माननेमे अनवस्था दोपका निवारण होना असभव है। अत. अचेतनको चेतनाधिष्ठित होकर कार्य करनेका नियम मानना युक्तिसगत नही है। इसीलिए ईश्वर भी शरीर आदिकी उत्पत्तिमे अचेतन परमाणु आदिका अधिष्ठाता नही होता है।

उक्त दोषोके भयसे यदि ऐसा कहा जाय कि वुद्धिमान् होनेसे ईश्वर अन्य चेतनसे अनधिष्ठित होकर ही कार्य करनेमे समर्थ है, और उसको अन्य चेतनसे अधिष्ठित होनेकी आवश्यकता नही है। तो ऐसा कहना भी असगत है। क्योंकि यदि ईश्वर वुद्धिमान् है, तो वह अन्धे, लूले, लगड़े, कुवडे आदि निकृष्ट शरीर वाले प्राणियोको क्यों उत्पन्न करता है। ऐसा देखा जाता है कि जो अधिक ज्ञानवान् होता है, वह अपने कार्यको अधिक से अधिक सुन्दर और अच्छा वनानेका प्रयत्न करता है। एक उच्च कोटिका कलाकार यह कभी नही चाहेगा कि उसके चित्रमे किसी प्रकारकी कोई त्रुटि रह जाय। ईश्वर केवल वुद्धिमान् ही नही है, किन्तु सातिशय वुद्धिमान् है। इसलिए सातिशय वुद्धिमान् ईश्वरका कर्तव्य है कि वह अन्धे, लूले आदि प्राणियोको उत्पन्न न करे। और यदि वह इस प्रकारके प्राणियोको उत्पन्न करता है, तो इसका अर्थ यही होगा कि उसका ज्ञान पूर्ण नही है, किन्तु अपूर्ण है।

यहाँ ईश्वरवादियोकी ओरसे यह कहा जा सकता है कि ईश्वर

कर्मके अनुसार प्राणियोको फल देता है। जो जैसा कर्म करता है, उसको वैसा फल मिलता है। अन्धा, लूला आदि होना यह सब कर्मका फल है। यदि ऐसा है, तो हम पूँछ सकते है कि ईश्वर प्राणियोके कर्मका कारण होता है या नही ? यदि ईश्वर प्राणियोके कर्मका कारण होता है, तो उसको सदा पुण्य कर्मका ही कारण होना चाहिए, पाप कर्मका नही। कोई भी बुद्धिमान् पिता यह नही चाहेगा कि उसकी सन्तान कुरूप या दुश्चरित्र हो। फिर सर्वाधिक बुद्धिमान् ईश्वर अपनी सन्तान-को ऐसे पाप कर्मोमे प्रवृत्ति कैसे करने देता है, जिनका फल अन्धा, लूला आदि होना हो। और यदि ईश्वर प्राणियोके कर्मका कारण नही होता है, तो उसको शरीर, इन्द्रिय आदिका भी कारण नही होना चाहिए। तात्पर्य यह है कि बुद्धिमान् ईश्वर द्वारा अन्धे, लूले आदि प्राणियोकी सृष्टि नही होना चाहिए। यत अन्धे, लूले आदि प्राणी देखे जाते है, अत. यह सुनिश्चित है कि ईश्वर न तो उनके कर्मका कारण होता है, और न उनके शरीर, इन्द्रिय आदिका कर्ता है।

इसलिए काम, क्रोध, शरीर, इन्द्रिय आदि नाना प्रकारके कार्योका कारण कर्मको ही मानना उचित प्रतीत होता है। ससारी प्राणी अपने अपने भावोके अनुसार कर्मका बन्ध करता रहता है, और कर्मका फल भोगता रहता है। प्राणियोके शरीरकी रचना नामकर्मके अनुसार होती है। ईश्वर न तो शरीर आदिका कर्ता है, और न पृथिवी, पर्वत, समुद्र आदिका। क्योकि पृथिवी आदि अनादि है। ऐसा नही है कि पहले पृथिवी आदि कुछ न हो और बादमे ईश्वरने जादूकी छडीसे ससार-का निर्माण किया हो। क्योकि असत्से सत्की उत्पत्ति कभी नही होती है।

नैयायिक अनुमान प्रमाणसे ईश्वरकी सिद्धि करते हैं। ईश्वर साधक अनुमान इस प्रकार है—'तनुकरणभुवनादय. बुद्धिमन्निमित्तका कार्य-त्वात् घटवत्' 'शरीर, इन्द्रिय, भुवन आदिका कर्ता कोई बुद्धिमान् है, क्योकि ये कार्य है, जैसे घट'। यहाँ यह बात विचारणीय है कि शरीर आदिका कर्ता एक बुद्धिमान् है, या अनेक। यदि उनका कर्ता एक बुद्धिमान् है, तो अनेक बुद्धिमान् पुरुषो द्वारा निर्मित प्रासाद आदिके द्वारा कार्यत्व हेतु व्यभिचारी हो जाता है। क्योकि प्रासादमे एक बुद्धि-मत्कारणत्वके अभावमे भी कार्यत्व रहता है। यदि अनेक बुद्धिमान् पुरुषोको शरीर आदिका कर्ता माना जाय तो ऐसा माननेमे सिद्धसाधन दोष आता है। क्योकि अपने-अपने उपभोग योग्य शरीर आदिको

उत्पत्तिमे अनेक प्राणी निमित्त कारण होते ही है। यह पक्ष हमें सिद्ध (इष्ट) है। अत· इस पक्षको स्वीकार करनेसे हमारी इष्टसिद्धि और नैयायिकोको अनिष्टापत्ति होती है। कर्तृत्वके सम्बन्धमे एक बात यह भी विचारणीय है कि शरीर आदिका कर्ता सर्वज्ञ और वीतराग है, अथवा असर्वज्ञ और अवीतराग। प्रथम पक्षमे घटादि द्वारा कार्यत्व हेतु व्यभिचारी हो जाता है। घटमे कार्यत्व तो है, किन्तु उसका कर्ता कुम्भकार सर्वज्ञ और वीतराग नही है। यदि शरीर आदिका कर्ता असर्वज्ञ और अवीतराग है, तो ऐसा माननेसे नैयायिकको अनिष्टका प्रसग उपस्थित होता है। क्योकि उन्होने ईश्वरको सर्वज्ञ और वीतराग माना है। कार्यत्व हेतुमे भी दो विकल्प होते हैं। शरीर आदिमे सर्वथा कार्यत्व है या कथचित्। शरीर आदिमे सर्वथा कार्यत्व असिद्ध है। क्योकि शरीर आदि कथचित् कारण भी होते हैं। और शरीर आदिमे कथचित् कार्यत्व माननेपर कथचित् वुद्धिमान् कर्ताकी ही सिद्धि होगी, सर्वथा वुद्धिमान्की नही। ईश्वर साधक अनुमानको 'अकृत्रिम जगत् दृष्टकर्तृकविलक्षणत्वात्', 'ससारका कोई कर्ता नही है, क्योकि जिनका कर्ता देखा गया है, उनसे वह विलक्षण हैं', इस अनुमानसे वाधित होनेके कारण यह सिद्ध होता है कि ससार ईश्वरकृत नही है।

ससारका चक्र अनादिसे चला आ रहा है। जीव और कर्मका सम्वन्ध भी अनादि है। परन्तु अनादि होनेपर भी वह सान्त है। सवर और निर्जराके द्वारा कर्मका नाश हो जानेपर यह जीव कर्मवन्धनसे मुक्त होकर अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन, अनन्त सुख और अनन्त वीर्यको प्राप्त करके लोकके अग्रभागमे स्थित सिद्धशिलापर विराजमान हो जाता है। और फिर कभी भी वहाँसे लौटकर ससारमे नही आता है। किन्तु ससार अवस्थामें कर्मवन्धसे रागादि और रागादिसे कर्मवन्ध उसी प्रकार होता रहता है, जैसे वीजसे अकुर और अकुरसे वीज उत्पन्न होता रहता है।

यहाँ कोई कह सकता है कि अचेतन कर्मवन्ध रागादिको कैसे उत्पन्न कर सकता है। तथा चेतन रागादि अचेतन कर्मबन्धको कैसे कर सकता है। इसका उत्तर यही है कि उसका ऐसा ही स्वभाव है। और किसीके स्वभावके विषयमे उपालम्भ नही दिया जा सकता। ऐसा कहना ठीक नही है कि अग्नि उष्ण क्यो है, और जल ठण्डा क्यो है। अचेतन पदार्थ चेतन पर और चेतन पदार्थ अचेतनपर अपना प्रभाव डालता

है, यह वात प्रत्यक्ष सिद्ध है। मदिरा, धतूरा आदि अचेतन है, फिर भी चेतन आत्मापर इनका प्रभाव देखा जाता है। मदिरापानसे आदमी उन्मत्त हो जाता है। और धतूराके भक्षणसे सब पदार्थ पीले दिखने लगते हैं। इससे सिद्ध होता है कि अचेतनका चेतनपर प्रभाव पडता है। इसी प्रकार चेतनका प्रभाव अचेतनपर भी पडता है। यदि पापड़ वनाते समय रजस्वला स्त्रीकी दृष्टि उनपर पड जाय तो सेकनेपर पापड़का रग लाल हो जाता है। कर्म सर्वथा अचेतन भी नही है। चेतन आत्मासे सम्वन्धित होनेके कारण उनमें कथञ्चित् चेतनता भी है। यथार्थ-मे कर्म दो प्रकारके हैं—भावकर्म और द्रव्यकर्म। उनमेसे भावकर्म (रागादि) चेतन हैं, और द्रव्यकर्म (ज्ञानावरणादि) अचेतन है। अत. कर्मबन्धके अनुसार ही राग, शरीर आदि कार्योकी उत्पत्ति होती है। ईश्वर शरीरादिका कर्ता नही है, किन्तु अपने-अपने शरीर आदिका कर्ता प्रत्येक जीव है। और शुद्धि तथा अशुद्धिके भेदसे जीव दो प्रकार-के होते हैं।

शुद्धि और अशुद्धिका स्वरूप वतलानेके लिए लिए आचार्य कहते हैं—

शुद्ध्यशुद्धी पुनः शक्ती ते पाक्यापाक्यशक्तिवत् ।
साद्यनादी तयोर्व्यक्ती स्वभावोऽतर्कगोचरः ॥१००॥

पाक्य और अपाक्य शक्तिकी तरह शुद्धि और अशुद्धि ये दो शक्तियाँ हैं। शुद्धिकी व्यक्ति सादि और अशुद्धिकी व्यक्ति अनादि है। क्योकि स्वभाव तर्कका विषय नही होता है।

शुद्धि और अशुद्धि ये दो शक्तियाँ हैं। भव्यत्व शुद्धिका पर्यायवाची शब्द है, और अभव्यत्व अशुद्धिका पर्यायवाची शब्द है। मूँग या उड़द आदिमे पकनेकी शक्ति होती है, उस शक्तिको पाक्य शक्ति कहते हैं। कोई मूँग या उडद ऐसा भी होता है कि उसको कितना भी पकाया जाय किन्तु वह कभी पकता ही नही है। इस शक्तिका नाम है, अपाक्य शक्ति। इसी प्रकार जीवोमे भी दो प्रकारकी शक्तियाँ होती हैं—एक भव्यत्व शक्ति और दूसरी अभव्यत्व शक्ति। जिस जीवमे सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्रको उत्पन्न करनेकी शक्ति है, वह भव्य है। और जिसमें सम्यग्दर्शनादिको उत्पन्न करनेकी शक्ति नही है, वह अभव्य है। भव्यत्वकी व्यक्ति (प्रकट होना) सादि है, क्योकि उसकी

अभिव्यक्ति करनेवाले सम्यग्दर्शन आदि सादि हैं। और अभव्यत्वकी व्यक्ति अनादि है, क्योकि उसके अभिव्यजक मिथ्यादर्शन आदि अनादि हैं। जीव अनादिकालसे मिथ्यादृष्टि है, परन्तु काललब्धि आदिके मिलनेपर जब उसमे सम्यग्दर्शन आदिकी उत्पत्ति हो जाती है, तब उसकी भव्यत्व शक्तिकी अभिव्यक्ति होती है। उसके पहले भव्यत्व शक्ति अव्यक्तरूपमे रहती है। अत भव्यत्व शक्तिकी व्यक्ति सादि है। किन्तु जो जीव अभव्य है, वह अनादिसे अभव्य है, और सदा अभव्य रहेगा। इसलिए अभव्यत्व शक्तिकी अभिव्यक्ति अनादि है। भव्य जीवोमे ऐसे जीवोकी भी एक श्रेणी है, जिनमे सम्यग्दर्शनादिके उत्पन्न होनेकी योग्यता तो है, परन्तु सम्यग्दर्शनादिकी उत्पत्ति कभी नही होगी। ऐसे जीवोंको दूरानदूर भव्य कहते हैं। सधवा, पतिव्रता विधवा और वन्ध्या ये तीन प्रकारकी स्त्रियाँ क्रमश भव्य, दूरानदूरभव्य और अभव्य जीवोके उदाहरण हैं। सधवा स्त्रीमे सन्तान उत्पन्न करनेकी योग्यता है, और उसके सन्तानकी उत्पत्ति होती भी है। इसी प्रकार भव्य जीवमे सम्यग्दर्शनादिको उत्पन्न करनेकी योग्यता है, और निमित्त मिलनेपर सम्यग्दर्शनादिकी उत्पत्ति होती भी है। पतिव्रता विधवा स्त्रीमे सन्तानको उत्पन्न करनेकी योग्यता तो है, किन्तु उसके पतिव्रता होनेसे सन्तान उत्पन्न करनेका निमित्त कभी नही मिल सकता है। इसी प्रकार दूरानदूर भव्य जीवोमे सम्यग्दर्शनादिको उत्पन्न करनेकी योग्यता तो है, परन्तु सम्यग्दर्शनादिकी उत्पत्तिका निमित्त कभी नही मिलता है। इसलिए दूरानदूर भव्य जीव भव्य होते हुए भी अभव्यके समान हैं। वन्ध्या स्त्रीसे कभी भी सन्तानकी उत्पत्ति नही होती है। उसमे सन्तानको उत्पन्न करनेकी योग्यताका सर्वथा अभाव है। इसी प्रकार अभव्य जीवमे भी सम्यग्दर्शनादिकी कभी भी उत्पत्ति नही होती है। उसमें सम्यग्दर्शनादिको उत्पन्न करनेकी योग्यताका सर्वथा अभाव है। अत. भव्यत्व शक्तिकी व्यक्ति सादि है, और अभव्यत्व शक्तिकी व्यक्ति अनादि है। शक्ति द्रव्यकी अपेक्षासे ही अनादि है, पर्यायकी उपेक्षासे नही। पर्यायकी अपेक्षासे तो शक्ति सादि है। अत शक्ति और अभिव्यक्ति दोनो कथञ्चित् अनादि है।

अकलंकदेवने शुद्धि और अशुद्धिका एक अन्य अर्थ भी किया है। सम्यग्दर्शनादि परिणामका नाम शुद्धि है, और मिथ्यादर्शनादि परिणामका नाम अशुद्धि है। भव्य जीवमे ही इन दोनो शक्तियोकी अभिव्यक्ति कथञ्चित् सादि होती है, और कथञ्चित् अनादि होती है। सम्यग्दर्शनादि-

की उत्पत्तिके पहले मिथ्यादर्शनादिकी अनादि सततिरूप अशुद्धिकी अभिव्यक्ति अनादि है। और सम्यग्दर्शनादिकी उत्पत्तिरूप शुद्धिकी अभिव्यक्ति सादि है।

एक शक्तिकी व्यक्ति सादि और दूसरी शक्तिकी व्यक्ति अनादि क्यों है ? ऐसा प्रश्न उचित नही है। क्योंकि वस्तुका स्वभाव तर्कका विषय नही होता है। अग्नि उष्ण क्यो है, ऐसा तर्क करना ठीक नही है। अग्नि उष्ण इसलिए है कि उसका स्वभाव उष्ण होनेका है। इसी प्रकार एक शक्तिकी व्यक्ति सादि है, और दूसरीकी व्यक्ति अनादि है, क्योकि उनका स्वभाव ही वैसा है।

यहाँ यह शका हो सकती है कि जो वस्तु प्रत्यक्षसिद्ध है उसके विषयमे किये गये प्रश्नोंका उत्तर उसके स्वभावके द्वारा देना ठीक है। किन्तु अप्रत्यक्ष वस्तुओके विषयमे किये गये प्रश्नोका उत्तर उनके स्वभाव-से देना उचित नही है। उक्त शका ठीक नही है। क्योकि जो वस्तु प्रमाण-सिद्ध है, चाहे वह प्रत्यक्ष प्रमाण सिद्ध हो, चाहे अनुमान प्रमाण सिद्ध हो, और चाहे आगम प्रमाण सिद्ध हो, वह समानरूपसे प्रामाणिक है, और उसमें स्वभावके द्वारा उत्तर देना भी समान रूपसे युक्त एव तर्कसगत है। अत भव्यत्व और अभव्यत्व नामक शक्तियाँ यद्यपि छद्मस्थ पुरुषो-को परोक्ष हैं, फिर भी स्वभावके अनुसार उनकी सादि और अनादि अभिव्यक्ति मानने मे कोई दोष नही है।

प्रमाण और नयका निरूपण करनेके लिए आचार्य कहते हैं—

तत्त्वज्ञानं प्रमाणं ते युगपत्सर्वभासनम्।
क्रमभावि च यज्ज्ञानं स्याद्वादनयसंस्कृतम् ॥१०१॥

हे भगवन्! आपके मतमे तत्त्वज्ञानका नाम प्रमाण है। तत्त्वज्ञान दो प्रकारका है—अक्रमभावी और क्रमभावी। जो एक साथ सम्पूर्ण पदार्थोंको जानता है, ऐसा केवलज्ञान अक्रमभावी है। तथा जो क्रमसे पदार्थोंको जानते हैं, ऐसे मति आदि चार ज्ञान क्रमभावी हैं। अक्रम-भावी ज्ञान स्याद्वादरूप होता है। किन्तु क्रमभावी ज्ञान स्याद्वाद और नय दोनो रूप होता है।

यहाँ प्रमाणके विषयमे विचार किया गया है। प्रमाणके विषयमे मुख्यरूपसे चार बातें विचारणीय है—लक्षण, सख्या, विषय और फल। प्रमाण माननेवालोको इन चार बातोके विषयमे विवाद है। बौद्ध

निर्विकल्पक ज्ञानको प्रमाण मानते हैं, नयायिक सन्निकर्षको प्रमाण मानते हैं, और साख्य इन्द्रियवृत्तिको प्रमाण मानते हैं। इन लोगोंके द्वारा माने गए प्रमाणके लक्षण सदोष हैं। सन्निकर्ष आदिमे स्व-विषयकी प्रमिति (अज्ञाननिवृत्ति) करानेकी सामर्थ्य न होनेसे वे प्रमाण नही हो सकते है। बौद्ध द्वारा माना गया निर्विकल्पक प्रत्यक्ष अनिश्चयात्मक होनेसे प्रमाण नही है। नैयायिक द्वारा माना गया सन्निकर्ष अज्ञानरूप होनेसे प्रमाण नही है। साख्य द्वारा मानी गयी इन्द्रियवृत्ति भी अचेतन एव अज्ञानरूप होनेसे प्रमाण नही है। साख्यमतमे इन्द्रियाँ प्रकृति-जन्य होनेसे अचेतन हैं। इसलिए इन्द्रियवृत्ति भी अचेतन है। अत सन्निकर्ष आदि अपने विषयकी प्रमितिके प्रति साधकतम न होनेसे प्रमाण नही हैं। जो स्व और पर (अर्थ) का निश्चयात्मक ज्ञान है, वही प्रमितिके प्रति साधकतम होता है, अज्ञानरूप सन्निकर्षादि नही। जिसके होने पर प्रमिति हो और जिसके न होने पर प्रमिति न हो वह प्रमिति-का साधकतम होता है। सन्निकर्ष आदिके होने पर भी विषयकी प्रमिति नही होती है, जैसे कि संशय आदि मे। और सन्निकर्ष आदिके अभाव मे भी प्रमिति हो जाती है। जैसे कि विशेष्यके साथ सन्निकर्ष न होने पर भी विशेषणके ज्ञानसे विशेष्यका ज्ञान हो जाता है। इसलिए सन्नि-कर्ष आदि प्रमाण नही हैं, किन्तु तत्त्वज्ञान ही प्रमाण है। तत्त्वज्ञानका ही पर्यायवाची शब्द सम्यग्ज्ञान है। प्रमाणके लक्षणमे ज्ञान विशेषणसे अज्ञानरूप सन्निकर्ष आदिका व्यवच्छेद हो जाता है। और तत्त्व विशे-षणसे सशय आदि मिथ्याज्ञानोका व्यवच्छेद हो जाता है। प्रमाण प्रमितिके प्रति साधकतम होता है। किन्तु प्रमाता और प्रमेय प्रमितिके प्रति साधकतम नही हैं, साधक अवश्य हैं। प्रमाता कर्ता है और प्रमेय कर्म है। इनको प्रमितिका साधकतम न होनेसे इनमे प्रमाणत्वका प्रसग नही आता है। इसलिए 'तत्त्वज्ञान प्रमाण है' यह लक्षण निर्दोष होनेसे सर्वजनग्राह्य है।

तत्त्वज्ञान सर्वथा प्रमाणरूप ही हो, ऐसी बात नही है। तत्त्वज्ञान को प्रमाण माननेमे भी अनेकान्त हैं। अर्थात् तत्त्वज्ञान कथचित् प्रमाण है, सर्वथा नही। एक वस्तुमे अनेक आकार रहते हैं। उन आकारो-मेसे जिस आकारसे तत्त्व का ज्ञान होता है उसकी अपेक्षासे वह ज्ञान प्रमाण है, और शेप आकारोकी अपेक्षासे वह प्रमाण नही है। प्रत्यक्ष और प्रत्यक्षाभासमे भी मिश्रित प्रामाण्य और अप्रामाण्य रहता है। एक सर्व-था प्रमाण और दूसरा सर्वथा अप्रमाण नही हैं। प्रत्यक्षमे भी कथचित्

अप्रमाणता है, और प्रत्यक्षाभासमे भी कथचित् प्रमाणता है। चक्षु इन्द्रियके द्वारा चन्द्र, सूर्य आदि का यथार्थ प्रत्यक्ष होता है, उस प्रत्यक्षके द्वारा यह भी प्रतीत होता है कि चन्द्र, सूर्य आदि हमारे निकट है। यहाँ चन्द्र, सूर्य आदिका प्रत्यक्ष तो सत्य है, किन्तु उनमे जो निकटताकी प्रतीति होती है, वह मिथ्या है। क्योकि चन्द्र, सूर्य आदि प्रत्यक्षदर्शीसे बहुत दूर हैं। इसलिए चन्द्र, सूर्य आदिके प्रत्यक्षमे कुछ अंश अप्रमाणता का भी है। इसी प्रकार तिमिर आदि रोगवाले व्यक्तिको एक चन्द्रमे जो दो चन्द्र का ज्ञान होता है, वह प्रत्यक्षाभास माना जाता है। किन्तु यहाँ भी द्वित्वसख्याका ज्ञान ही अप्रमाण है, चन्द्र का जो ज्ञान होता है वह तो प्रमाण ही है। उस ज्ञान का अपराध केवल इतना ही है कि उसने एक चन्द्रके स्थानमे दो चन्द्रमाओको जान लिया। इसलिए प्रत्यक्षाभासमे भी कुछ अंश प्रमाणताका रहता है।

यहाँ एक शका हो सकती है कि जब सब ज्ञान उभयात्मक (प्रमाण और अप्रमाणरूप) हैं तो किसीको प्रमाण और किसीको अप्रमाण क्यो कहा जाता है। इसका उत्तर यह है कि संवाद और विसवादके प्रकर्षकी अपेक्षासे ज्ञानमे प्रमाण और अप्रमाण व्यवहार होता है। जिस ज्ञानमे संवादके अश अधिक होते हैं और विसवादके अश कम होते है, उसको प्रमाण कहते हैं। और जिस ज्ञानमे विसवादके अश अधिक होते हैं और सवादके अश कम होते है, उसको अप्रमाण कहते है। जैसे कस्तूरीमे गन्ध गुणकी अधिकता होनेसे उसको गन्ध द्रव्य कहते है। इसी प्रकार अनुमान, आगम आदि प्रमाणो एवं प्रमाणाभासोको भी कथचित् प्रमाण और कथचित् अप्रमाण समझना चाहिए। जितने अशमे वे तत्त्वकी प्रतिपत्ति करते हैं उतने अशमे प्रमाण है, और शेष अशमे अप्रमाण है। इस प्रकार अनेकान्त शासनमे सत्त्व, नित्यत्व आदि धर्मोकी तरह प्रमाण और अप्रमाणके विषयमे भी अनेकान्त है।

प्रमाण और अप्रमाणके विषयमे सर्वथा एकान्तकी कल्पना करने पर न तो अन्तरग तत्त्वका संवेदन सिद्ध हो सकता है, और न वहिरग तत्त्व का सवेदन। बौद्धमतमे अन्तरङ्ग तत्त्व (ज्ञान) अद्वय (ग्राह्यग्राहकाकार रहित) क्षणिक आदि स्वरूप माना गया है। किन्तु इस प्रकारके तत्त्वका ज्ञान ग्राह्यग्राहकरूप एव अक्षणिकादिरूपसे होता है। इसलिए बौद्धदर्शनमे अन्तरंग तत्त्वका ज्ञान स्वसंवेदनकी अपेक्षासे प्रमाण होने पर भी ग्राह्यग्राहकाकार आदिकी अपेक्षासे अप्रमाण है। यदि अन्तरङ्ग तत्त्वका ज्ञान

सर्वथा प्रमाण हो, तो उसको ग्राह्यग्राहकाकाररूपसे भी प्रमाण मानना चाहिए। बौद्धो द्वारा वहिरग तत्त्व रूपादि स्वलक्षणोका भी जैसा वर्णन किया गया है वैसी उनकी उपलब्धि नही होती है। रूपादि परमाणुओको अस्थूल, क्षणिक, निरश आदि रूपसे बतलाया गया है। किन्तु बहिरङ्ग तत्त्वका जो ज्ञान होता है उसमे स्थिर, स्थूल, सांश आदि स्वरूप तत्त्व-की ही प्रतीति होती है। अत वहिरङ्ग तत्त्वका जो ज्ञान है उसको रूपादिमात्रके जाननेमे प्रमाण होने पर भी स्थिरता, स्थूलता आदिके जाननेकी अपेक्षासे वह अप्रमाण है। यदि वहिरङ्ग तत्त्वका ज्ञान सर्वथा प्रमाण हो, तो उसको स्थिरता आदिके जाननेकी अपेक्षासे भी प्रमाण मानना चाहिए।

बौद्ध मानते है कि पदार्थ निरश है, इसलिए पदार्थका प्रत्यक्ष होने पर उसमे ऐसा कोई धर्म नही रहता है जिसका प्रत्यक्ष न हो।

कहा भी है—

तस्मात् दृष्टस्य भावस्य दृष्ट एवाखिलो गुण ।
भ्रान्तेर्निश्चीयते नेति साधनं सम्प्रवर्तते ॥

—प्रमाणवा० ३।४५

पदार्थका प्रत्यक्ष होने पर उसके क्षणिकत्व आदि समस्त धर्मोका भी प्रत्यक्ष हो जाता है। किन्तु सदृश अपर-अपर क्षणोकी उत्पत्ति होनेसे भ्रान्तिके कारण लोग पदार्थको अक्षणिक समझ लेते है। यही कारण है कि वस्तुमे क्षणिकत्वका ज्ञान करानेके लिए 'सर्वं क्षणिक सत्त्वात्' 'सव क्षणिक है, सत् होनेसे' इस प्रकारके अनुमानकी प्रवृत्ति होती है। बौद्धोका उक्त कथन समीचीन नही है। क्योकि उनके यहाँ तत्त्व प्रतिपत्तिका कोई भी उपाय नही है। निर्विकल्पक होनेसे प्रत्यक्षके द्वारा अर्थकी प्रति-पत्ति नही हो सकती है। और अनुमान सवृतिसत् सामान्यको विषय करनेके कारण तत्त्वकी प्रतिपत्ति करनेमे असमर्थ है।

बौद्ध कहते है कि यद्यपि अनुमान सवृतिसत् सामान्यको विपय करता है, फिर भी स्वलक्षणकी प्राप्तिमे कारण होनेसे उसको प्रमाण माना गया है। उसके द्वारा तत्त्वकी प्रतिपत्ति होनेमे कोई वाधा नही है। इसी वातको एक उदाहरण द्वारा समझाया गया है। किसी पुरुषको मणिप्रभामे मणिका ज्ञान हुआ और किसी पुरुषको प्रदीपप्रभामे मणिका ज्ञान हुआ, उन दोनोका ज्ञान समानरूपसे मिथ्या है। फिर भी जिसको मणिप्रभामे मणिका ज्ञान हुआ है, उसको मणिकी प्राप्ति हो जाती है,

और जिसको प्रदीपप्रभामे मणिका ज्ञान हुआ उसको मणिकी प्राप्ति नही होती है। इसी प्रकार अनुमान और अनुमानाभास दोनोके अयथार्थ होने पर भी एक अर्थक्रियाका साधक होता है, और दूसरा उसका साधक नही होता है। अनुमानसे परम्परया स्वलक्षणकी प्राप्ति हो जाती है, और अनुमानाभाससे नही होती है। अत अनुमान प्रमाण है और अनुमाना-भास अप्रमाण है।

यहाँ बौद्धोने जो मणिप्रभाका दृष्टान्त दिया है, वह उन्हीके मतका विघटन करनेवाला है। मणिप्रभादर्शनको स्वयं बौद्धोने सवादक माना है, और सवादक होनेसे वह प्रमाण भी है। किन्तु मणिप्रभादर्शन नामक प्रमाणको प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाणसे अतिरिक्त तृतीय प्रमाण मानना पडेगा। मणिप्रभादर्शनका प्रत्यक्षमे अन्तर्भाव नही हो सकता है, क्योकि वह अपने विषयका विसंवादक है, जैसे कि शुक्तिकामे रजतका ज्ञान अपने विषयका विसवादक है। यदि ऐसा कहा जाय कि जिस पुरुपको व्यभिचार (मणिप्रभा और मणिमे पृथकत्व) का ज्ञान नही हुआ है, वह समझता है कि मैने जिसको देखा था उसको प्राप्त किया है, अत: मणिप्रभा और मणिमे एकत्वका अध्यवसाय करके मणिप्रभादर्शनको भी प्रत्यक्ष मान लेनेमे कोई बाधा नही है। यदि ऐसा है तो शुक्तिकामे रजतका ज्ञान, अवस्थित वृक्षोमे गतिशीलताका ज्ञान आदि भ्रान्त ज्ञानो-को भी प्रमाण मानना चाहिए। और तव 'अभ्रान्त प्रत्यक्षम्' ऐसा कहना व्यर्थ है। यदि विसवाद पाये जानेके कारण भ्रान्त ज्ञान प्रमाण नही है, तो मणिप्रभामे जो मणिदर्शन होता है, उसमे भी विस-वाद पाया जाता है। अत· वह प्रमाण कैसे होगा। कुञ्चिकाविवर (कुजी-का छिद्र)में मणिदर्शन होता है और कक्षके अन्दर मणिकी प्राप्ति होती है। अत. भ्रान्त होनेके कारण मणिप्रभादर्शनको प्रत्यक्ष नही माना जा सकता है। वह अनुमान भी नही है। क्योकि उसमे लिङ्ग और लिङ्गीके सम्बन्धका ज्ञान नही है। तथा साध्य और साधनके ज्ञानके अभावमे अनुमान कैसे हो सकता है। मणिप्रभादर्शन दृष्टान्त है, दार्ष्टान्त नही। फिर भी मणिप्रभादर्शनको अनुमान माना जाय तो दृष्टान्त और दार्ष्टान्तके एक हो जानेसे किसके द्वारा किसकी सिद्धि होगी। और तव क्षणिक-त्वादि साधक अनुमान भी कैसे वनेगा। कदाचित् संवाद पाये जानेके कारण मणिप्रभादर्शनको प्रमाण मानना ठीक नही है। क्योकि कदाचित् सवाद तो मिथ्याज्ञानमे भी पाया जाता है। कभी कभी मिथ्याज्ञानसे भी अर्थकी प्राप्ति हो जाती है। अत उसे भी प्रमाण मानना चाहिए।

अन्यथा मणिप्रभादर्शनको तथा अनुमानको भी विसंवादी होनेसे प्रमाण मत मानिए।

यहाँ बौद्ध कहते हैं कि मिथ्याज्ञानमे सवाद कभी-कभी ही पाया जाता है, किन्तु अनुमानमे सवाद सदा पाया जाता है। यद्यपि अनुमान अवस्तुभूत सामान्यको विषय करता है, फिर भी परम्परासे वस्तु (स्वलक्षण) की प्राप्तिका कारण होनेसे वह सवादक है। कहा भी है—

लिङ्गलिङ्गिधियोरेवं पारम्पर्येण वस्तुनि।
प्रतिबन्धात्तदाभासशून्ययोरप्यवञ्चनम् ॥

—प्रमाणवा० २।८२

लिङ्गवुद्धि (हेतुका ज्ञान) और लिङ्गिवुद्धि (साध्यका ज्ञान) मे वस्तुका साक्षात् प्रतिभास न होनेपर भी परम्परासे वस्तुके साथ सम्बन्ध होनेके कारण अनुमानमे संवादकता है।

बौद्धोका उक्त कथन असगत ही है। यदि अनुमानमे सर्वदा सवादकता विद्यमान रहती है, तो प्रत्यक्षकी तरह उसे भी अभ्रान्त मानना चाहिए। किन्तु बौद्धोने प्रत्यक्षको अभ्रान्त माना है, और अनुमानको भ्रान्त माना है। धर्मोत्तरने कहा है कि अनुमान भ्रान्त है[1], क्योकि वह अपने विपय सामान्यमे, जो कि अनर्थ है, अर्थका अध्यवसाय करके प्रवृत्त होता है। इस प्रकार यदि अनुमान भ्रान्त है तो वह संवादक कैसे हो सकता है। और सवादकताके अभावमे वह प्रमाण भी नही हो सकता है। यथार्थमे अनुमान प्रमाण है, अप्रमाण नही। और उसका विपय सामान्य भी मिथ्या नही है। यदि अनुमानका आलम्बन (सामान्य) मिथ्या है, तो प्राप्य (स्वलक्षण) भी मिथ्या होगा। और यदि अनुमान द्वारा प्राप्य विपय वास्तविक है, तो उसके आलम्बनको भी वास्तविक मानना चाहिए।

इसलिए 'तत्त्वज्ञान प्रमाणम्' यह प्रमाणका लक्षण पूर्णरूपसे निर्दोष है। इस लक्षणमे अव्याप्ति, अतिव्याप्ति और असभव दोषोमेसे कोई भी दोष सभव नही है। जितने प्रमाण है वे सव तत्त्वज्ञानरूप ही है। प्रमाणोमे जो प्रतिभास भेद पाया जाता है, वह कारणसामग्रीके भेदसे होता है। इन्द्रियजन्य होनेसे प्रत्यक्ष विशद होता है, और लिङ्ग आदि-

---

१ भ्रान्तमनुमानं स्वप्रतिभासेऽनर्थेऽर्थाध्यवसायेन प्रवृत्तत्वात्।

—न्यायवि० टीका, पृ० १।

से उत्पन्न होनेके कारण अनुमान आदि अविशद होते है। परन्तु प्रतिभास-भेद होने पर भी उनकी प्रमाणतामे कोई अन्तर नही आता है।

'तत्त्वज्ञान प्रमाण है।' यहाँ प्रमाण लक्ष्य है और तत्त्वज्ञान उसका लक्षण है। 'तत्त्वज्ञानमेव प्रमाणम्' और 'प्रमाणमेव तत्त्वज्ञानम्' इस प्रकार 'एव शब्दका प्रयोग 'तत्त्वज्ञान' और 'प्रमाण' दोनो शब्दोके साथ किया जा सकता है। 'तत्त्वज्ञानमेव प्रमाणम्' कहनेका अर्थ यह है कि तत्त्वज्ञान ही प्रमाण होता है, अतत्त्वज्ञान नही। और 'प्रमाणमेव तत्त्व-ज्ञानम्', कहनेका अर्थ यह है कि तत्त्वज्ञान प्रमाण ही होता है, अप्रमाण नही। तत्त्वज्ञानसे जो फलज्ञानकी उत्पत्ति होती है वह फल ज्ञान भी आगेके फलको उत्पन्न करनेके कारण प्रमाण भी है। इसलिए बौद्धोका यह कहना ठीक नही है कि निर्विकल्पक दर्शनके बाद जो सविकल्पक प्रत्यक्ष उत्पन्न होता है वह अप्रमाण है। यदि अनधिगत अर्थको न जाननेके कारण सविकल्पक प्रत्यक्षको प्रमाण न माना जाय, तो अनुमानको भी प्रमाण नही मानना चाहिए। क्योकि 'सर्व क्षणिक सत्त्वात्' यह अनुमान भी निर्विकल्पक प्रत्यक्षसे अधिगत क्षणिकत्वका ज्ञान करता है। अत. अधिगत क्षणिकत्वको जाननेके कारण वह प्रमाण कैसे हो सकता है। यदि कहा जाय कि क्षणिकत्वके अनुमान द्वारा अनिश्चित क्षणिकत्वका अध्यवसाय होता है, तो ऐसा भी कहा जा सकता है कि प्रत्यक्षसे भी अनिर्णीत अर्थका निर्णय होता है। अत निर्विकल्पकके बाद होनेवाला सविकल्पक भी निर्विकल्पकके समान ही प्रमाण है। तत्त्वज्ञानका नाम प्रमाण है। तत्त्वज्ञान से ही तत्त्वकी व्यवस्था होती है। तत्त्वज्ञानके विना तो निर्विकल्पक भी प्रमाण नही हो सकता है। इसलिए तत्त्व-ज्ञानको प्रमाण माननेमे कोई दोष नही है।

प्रमाणके दो भेद है—प्रत्यक्ष और परोक्ष। प्रत्यक्षके दो भेद है—मुख्य प्रत्यक्ष और साव्यवहारिक प्रत्यक्ष। अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञान ये तीन मुख्य प्रत्यक्ष है। ये तीनो ज्ञान इन्द्रिय और मनकी सहायताके विना केवल आत्मासे उत्पन्न होते है। इसलिए इनको मुख्य प्रत्यक्ष कहते है। ये तीनो ज्ञान अपने विषयको पूर्णरूपसे विशद जानते है। पाँच इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न होने वाले ज्ञानका नाम साव्यवहा-रिक प्रत्यक्ष है। यह प्रत्यक्ष अपने विषयको एकदेशसे विशद जानता है। इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न ज्ञान यथार्थमे परोक्ष ही है, फिर भी लोकव्यवहारमे इसको प्रत्यक्ष कहते है। इसीलिए इसका नाम साव्य-वहारिक प्रत्यक्ष है। स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान और आगम ये

पाँच ज्ञान परोक्ष प्रमाणके अन्तर्गत है।

कुछ लोग अधिगत अर्थको जाननेके कारण स्मृतिको प्रमाण नही मानते है। उनका ऐसा मानना ठीक नही है। स्मृतिके विपयमे दो विकल्प होते है। पूर्वमे प्रत्यक्षसे गृहीत अर्थमे जो स्मृति होती है वह प्रमिति विशेपको उत्पन्न करती है या नही। यदि स्मृति प्रमिति विशेपको उत्पन्न नही करती है, तो अधिगत अर्थको जाननेके कारण उसको प्रमाण न माननेमे कोई आपत्ति नही है। जैसे कि प्रत्यक्षसे वह्निका निश्चय होजाने पर भी ज्वाला आदिसे वह्निकी जो लैङ्गिक स्मृति होती है, वह प्रमिति विशेषके न होनेसे प्रमाण नही है। किन्तु जहाँ प्रमिति विशेषकी उत्पत्ति होती है वहाँ स्मृतिको प्रमाण मानना आवश्यक है। यदि सब स्मृतियाँ अप्रमाण हैं, तो अनुमानकी उत्पत्ति भी नही हो सकती है। क्योकि अविनाभाव सम्बन्ध की स्मृतिके विना अनुमानकी उत्पत्ति असभव है। तथा अविनाभाव सम्बन्धकी स्मृतिके अप्रमाण होनेसे अनुमान भी अप्रमाण होगा। स्मृतिका प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम आदि किसी प्रमाणमे अन्तर्भाव नही हो सकता हैं, क्योकि स्मृतिका विषय सब प्रमाणोसे भिन्न है। स्मृति केवल भूत अर्थको जानती है। अधिगत अर्थको जाननेके कारण स्मृतिको अप्रमाण नही माना जा सकता है। अन्यथा अनुमानके अनन्तर होनेवाला वह्निका प्रत्यक्ष भी अप्रमाण हो जायगा। यद्यपि स्मृति अधिगत अर्थको जानती है, फिर भी उसके जाननेमे प्रमिति विशेषका सद्भाव पाया जाता है। पूर्वमे अधिगत अर्थ भी समारोपके कारण अनधिगतके समान हो जाता है। अत· अधिगत अर्थमें उत्पन्न समारोप (सशयादि)का व्यवच्छेद करनेके कारण स्मृति प्रमाण है।

स्मृतिकी तरह प्रत्यभिज्ञान भी एक पृथक् प्रमाण है। प्रत्यभिज्ञानके द्वारा भी अपने विपयमें व्यवसायरूप अतिशय उत्पन्न होता है। प्रमाणका अस्तित्व व्यवसायके ऊपर ही निर्भर है। व्यवसाय (निश्चय)के अभावमे कोई भी ज्ञान प्रमाण नही हो सकता है। अपने विषयका व्यवसाय न होनेके कारण ही सशयादि ज्ञानोमे प्रमाणता नही है। प्रत्यभिज्ञान अव्यवसायात्मक नही है, क्योकि उसके द्वारा 'तदेवेदं'–'यह वही हैं', 'तत्सदृशमेव'–'यह उसके सदृश ही है', इस प्रकारका व्यवसायात्मक ज्ञान होता है। प्रत्यभिज्ञानका अन्य किसी प्रमाणमें अन्तर्भाव भी नही हो सकता है। क्योकि कोई भी प्रमाण प्रत्यभिज्ञानके विषयको ग्रहण करनेमे समर्थ नही हैं। अतीत और वर्तमान अवस्थाव्यापी एकत्व आदि प्रत्यभिज्ञानका विपय है। इस विपयमे किसी प्रमाणकी प्रवृत्ति न होनेके कारण

कोई प्रमाण प्रत्यभिज्ञानका बाधक भी नही है। अत· प्रत्यभिज्ञान भी एक पृथक् प्रमाण है ।

इसी प्रकार तर्क भी एक पृथक् प्रमाण है। क्योकि उसके द्वारा एक ऐसे अर्थका ज्ञान किया जाता है जिसको अन्य कोई प्रमाण नही जान सकता। साध्य और साधनमे अविनाभाव सम्बन्धका ज्ञान करना तर्कका काम है। बौद्ध अविनाभाव सम्बन्धका ज्ञान प्रत्यक्षसे नही कर सकते हैं। क्योकि प्रत्यक्ष निकटवर्त्ती वर्त्तमान अर्थको ही जानता है। तथा निर्विकल्पक होनेसे वह व्यप्तिज्ञान करनेमे समर्थ भी नही है। यदि अनुमानसे व्याप्तिज्ञान किया जाय तो यहाँ दो विकल्प होते हैं— प्रकृत अनुमानसे व्याप्तिज्ञान होगा या अनुमान्तरसे। प्रकृत अनुमानसे व्याप्तिज्ञान करनेमे अन्योन्याश्रय दोष आता है। क्योकि व्याप्तिज्ञान होने पर अनुमान होगा और अनुमान होने पर व्याप्तिज्ञान होगा। और अनुमान्तरसे व्याप्तिज्ञान माननेमे अनवस्था दोषका समागम अनिवार्य है। क्योकि अनुमानान्तरमे भी व्याप्तिज्ञानके लिए अनुमानान्तर मानना होगा। व्याप्तिज्ञानको अप्रमाण भी नही माना जा सकता, क्योकि व्याप्तिज्ञानके अप्रमाण होने पर अनुमान भी अप्रमाण ही होगा। इसलिए व्याप्तिका ज्ञान करने वाला प्रमाण प्रत्यक्ष और अनुमानसे भिन्न ही है। उपमान, आगम आदिमें भी तर्कका अन्तर्भाव नही हो सकता है। क्योकि उपमान आदि प्रमाण व्याप्तिज्ञान करनेमे समर्थ नही है। अतः व्याप्तिको ग्रहण करने वाला तर्क एक पृथक् प्रमाण है।

इस प्रकार स्मृति, प्रत्यभिज्ञान और तर्क ये तीनो पृथक् पृथक् प्रमाण है। अनुमान और आगमको तो प्राय सबने प्रमाण माना है। कुछ लोगोने उपमान, अर्थापत्ति आदिको भी प्रमाण माना है। किन्तु उपमान, अर्थापत्ति आदि प्रमाणोका अन्तर्भाव परोक्ष प्रमाणमे ही हो जाता है। उपमानका अन्तर्भाव प्रत्यभिज्ञानमे और अर्थापत्तिका अन्तर्भाव अनुमानमे किया जा सकता है। अत यह सिद्ध होता है कि प्रत्यक्ष और परोक्षके भेदसे दो प्रमाण है। कहा भी है—

प्रत्यक्षं विशदज्ञानं त्रिधा श्रुतमविप्लवम् ।
परोक्षं प्रत्यभिज्ञादि प्रमाणे इति संग्रहः ॥

—प्रमाणसग्रह श्लो० २

विशद ज्ञानको प्रत्यक्ष कहते है। उसके तीन भेद हैं—इन्द्रिय प्रत्यक्ष, अनिन्द्रिय प्रत्यक्ष और अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष। तथा श्रुतज्ञान, प्रत्यभिज्ञान आदि

परोक्ष हैं। इस प्रकार प्रत्यक्ष और परोक्षमे सब प्रमाणोका संग्रह हो जाता है।

मति, श्रुत, अवधि, मन पर्यय और केवलके भेदसे आगममे ज्ञानके पाँच भेद बतलाये गये हैं[१]। इनमेसे मति और श्रुत ये दो ज्ञान परोक्ष हैं[२]। तथा अवधि, मन पर्यय और केवल ये तीन ज्ञान प्रत्यक्ष हैं[३]। ज्ञानवरण कर्मके पूर्ण क्षयसे उत्पन्न केवलज्ञान सम्पूर्ण पदार्थोंको युगपत् जानता है। इसीलिए उसको अक्रमभावी कहा है। केवली सम्पूर्ण पदार्थोंको युगपत् जानता ही नही है, किन्तु देखता भी है। उसके ज्ञान और दर्शन दोनो एक साथ ही होते है, छद्मस्थकी तरह क्रमसे नही। यदि केवलीमे ज्ञान और दर्शन क्रमसे हो, तो वह सर्वज्ञ ही नही हो सकता है। क्योकि दर्शनके समय ज्ञान नही रहेगा और ज्ञानके समय दर्शन नही रहेगा। इसलिए केवलीमे सर्वज्ञत्व और सर्वदर्शित्व एक साथ ही मानना चाहिए, तभी वह सर्वज्ञ हो सकता है। ऐसा कोई कारण भी नही है जिससे केवलीमे ज्ञान और दर्शन एक साथ न हो सके। ज्ञानका प्रतिवन्धक ज्ञानावरण है और दर्शनका प्रतिवन्धक दर्शनावरण है। केवलीमे दोनोका ही एक साथ क्षय हो जाता है। अत केवलीमे ज्ञान और दर्शन एक साथ ही होते हैं। केवल ज्ञानको छोडकर अन्य सब ज्ञान क्रमवर्ती हैं। मति आदि ज्ञान दर्शनके साथ नही होते हैं, किन्तु पहिले दर्शन होता है और इसके वाद मति आदि ज्ञान होते हैं।

मति, श्रुत, अवधि और मन पर्यय इन चार ज्ञानोको क्रमभावी वतलाया गया है। इसका तात्पर्य यह है कि मति आदि प्रत्येक ज्ञान अपने सब विषयोको एक साथ नही जानता है, किन्तु क्रमश ही जानता है। क्योकि मति आदि ज्ञान क्षायोपक्षमिक है। जितने अंगमे मतिज्ञानावरणादिका क्षयोपशम होता है, उतने ही अंगमे ये ज्ञान पदार्थोंको जानते हैं। कमभावीका एक अर्थ यह भी होता है कि ये चारो ज्ञान किसी आत्मामें एक साथ नही होते है, किन्तु क्रमश ही होते हैं।

कोई यहाँ ऐसी आशंका कर सकता है कि मति आदि ज्ञान क्रमवर्ती नही हैं, किन्तु युगपद्वर्ती हैं। क्योकि—'तदादीनि भाज्यानि युगपदेकस्मिन्नाचतुर्भ्यः' ऐसा सूत्रकारका वचन है। यहाँ शकाकारका ऐसा अभिप्राय है कि मति आदि चारो ज्ञान एक साथ किसी अर्थको जान

१ मतिश्रुतावधिमन पर्ययकेवलानि ज्ञानम्।

२ आद्ये परोक्षम्।

३ प्रत्यक्षमन्यत्। —तत्त्वार्थसूत्र १।९, ११, १२

सकते है। किन्तु ऐसा नहीं है। सूत्रकारके उक्त कथनका तात्पर्य यह है कि एक साथ एक जीवमे चार ज्ञानोका सद्भाव तो रह सकता है, किन्तु उपयोग तो एक समयमे एक ही ज्ञानका होता है। कहा भी है—

'सह द्वौ न स्त उपयोगात्'

अर्थात् उपयोग की अपेक्षासे एक साथ दो ज्ञान नही हो सकते है। अत: मति आदि चार ज्ञानोकी सत्ता एक साथ एक जीवमे रह सकती है, किन्तु एक समयमे दो ज्ञानोका उपयोग नही हो सकता है। कुछ लोग कहते है कि दीर्घशष्कुलीके भक्षणके समय एक साथ चाक्षुष ज्ञान आदि पाँचो ज्ञानोका सद्भाव पाया जाता है, अत अनेक ज्ञानोके एक साथ होनेमे कोई विरोध नही है। उनका ऐसा कथन ठीक नही है। क्योकि रूप आदि पाँच विषयोका ज्ञान एक साथ किसी भी प्रकार सभव नही है। दीर्घशष्कुली भक्षणके समय भी रूप आदिका ज्ञान क्रमसे ही होता है, किन्तु भ्रमके कारण उन पाँच ज्ञानोमे क्षणक्षयकी तरह क्रमका ज्ञान नही हो पाता है। बौद्धोके यहाँ प्रत्येक पदार्थके क्षणिक होने पर भी सादृश्यके कारण उसमें 'यह वही है' ऐसा बोध हो जाता है। तथा रूपज्ञान आदि पाँच ज्ञानोको युगपत् मानने पर भी उनमे सन्तान भेद मानना ही पडेगा। अन्यथा सन्तानान्तरके समान उनमे परस्परमे परामर्श (प्रत्यभिज्ञान) नही हो सकता है। तथा पुरुषान्तरके समान स्पर्शादिका प्रत्यवमर्श भी (प्रत्यभिज्ञान) नही हो सकता है। दो सन्तानवर्ती पृथक् पृथक् ज्ञानोमे परामर्श सभव नही है। एक पुरुषने स्पर्शको जाना और दूसरेने रूपको जाना, तो इन दोनोमे स्पर्शादिका प्रत्यवमर्श सम्भव नही है। यत रूपज्ञान आदि पाँच ज्ञानोमे परस्परमे परामर्श होता है, और स्पर्शादिका प्रत्यवमर्श होता है, अत रूपज्ञान आदि पाँच ज्ञान युगपत् नही होते है, किन्तु क्रमसे ही होते है।

एक साथ सम्पूर्ण पदार्थोको जानने वाला केवलज्ञान स्याद्वादसे उपलक्षित है। और क्रमसे होने वाले मति आदि ज्ञान स्याद्वाद और नय दोनोसे उपलक्षित होते है। स्याद्वाद समग्र पदार्थको जानता है, और नय पदार्थके एक देशको जानता है। स्याद्वादको प्रमाण भी कहते हैं। अत. केवलज्ञान सर्वथा प्रमाणरूप है। किन्तु मति आदि चार ज्ञान प्रमाणरूप भी है, और नयरूप भी। जब किसी ज्ञानकी दृष्टि समग्रवस्तु-पर होती है, तब वह प्रमाण कहलाता है, और जब वह उसके एक अशपर दृष्टि रखता है, तब वही ज्ञान नय कहलाता है। इसीलिए मति आदि चार ज्ञानोको प्रमाण और नयसे सस्कृत कहा है।

अथवा 'स्याद्वादनय' शब्दका सम्बन्ध 'तत्त्वज्ञान' शब्दके साथ किया जा सकता है। अर्थात् 'तत्त्वज्ञानं स्याद्वादनयसस्कृतम्' ऐसा सम्बन्ध करके तत्त्वज्ञानमे सप्तभगीकी प्रक्रियाको लगाया जा सकता है। तत्त्वज्ञानमे कई धर्मोकी अपेक्षासे सप्तभगीका कथन करनेमे कोई विरोध नही है। तत्त्वज्ञान सम्पूर्ण पदार्थोको विषय करनेके कारण कथंचित् अक्रमभावी है, और कुछ पदार्थोको विषय करनेके कारण कथचित् क्रमभावी है। इसी प्रकार कथचित् उभय, अवक्तव्य आदि भी है। अथवा तत्त्वज्ञान अपने अर्थकी प्रमितिको उत्पन्न करनेके कारण कथचित् प्रमाण है, और प्रमाणान्तरसे अथवा स्वत प्रमेय होनेके कारण कथचित् अप्रमाण (प्रमेय) है। उसी प्रकार कथचित् उभय, अवक्तव्य आदि भी है। अथवा तत्त्वज्ञान कथचित् सत् है, कथचित् असत् है, कथचित् उभय आदि भी है। इस तरह तत्त्वज्ञानके विषयमे प्रमाण और नयकी अपेक्षा से अनेक सप्तभगियाँ बन सकती है। इस प्रकार उक्त कारिकाके द्वारा प्रमाणके विषयमे स्वरूपविप्रतिपत्ति, सख्याविप्रतिपत्ति और विषयविप्रतिपत्ति इन तीन विप्रतिपत्तियोका निराकरण किया गया है।

अब प्रमाणके फलमे विप्रतिपत्तिका निराकरण करनेके लिए आचार्य कहते हैं—

उपेक्षाफलमाद्यस्य शेषस्यादानहानधीः ।
पूर्वावाऽज्ञाननाशो वा सर्वस्यास्य स्वगोचरे ॥१०२॥

प्रथम जो केवल ज्ञान है, उसका फल उपेक्षा है। अन्य ज्ञानोका फल आदान और हान (ग्रहण और त्याग) बुद्धि है। अथवा उपेक्षा भी उनका फल है। वास्तवमे अपने विषयमे अज्ञानका नाश होना सब ज्ञानोका फल है।

यथार्थमे प्रमाणका फल दो प्रकारका है—एक साक्षात्फल और दूसरा परम्पराफल। अपने विषयमे अज्ञानका नाश होना सब ज्ञानोका साक्षात् फल है। किसी वस्तुको ग्रहण करना या छोड़ देना अथवा उसकी उपेक्षा कर देना ये तीन ज्ञानके परम्पराफल है। केवलज्ञानका परम्पराफल उपेक्षा है। क्योंकि कृतकृत्य होनेसे केवलीको किसी वस्तुसे कोई प्रयोजन नही रहता। यही कारण है कि सब विषयोमें उनकी उपेक्षा रहती है।

यहाँ यह शका की जा सकती है कि केवली परम कारुणिक होते है। दूसरे प्राणियोके दु खको दूर करनेकी उनकी इच्छा रहती है। तब उनमे

उपेक्षा कैसे संभव है। और यदि वे उपेक्षक हैं, तो आप्त कैसे हो सकते हैं। उक्त शंकाका समाधान यह है कि करुणाके अभावमे भी केवली भगवान् स्वभावसे दूसरोके दु खोको दूर करनेके लिए प्रवृत्ति करते है। केवलीके मोहनीय कर्मका अभाव होनेसे मोहके उदयसे होने वाली करुणा संभव नहीं है। ऐसी बात नही है कि जो दयालु होता है, वही परके दु खको दूर करता है। कोई प्राणी करुणाके अभावमे भी स्वभावसे ही दीपककी तरह स्व और परके दु.खकी निवृत्ति करनेमे प्रवृत्ति कर सकता है। दीपक दयालु होनेके कारण अन्धकारकी निवृत्ति नही करता है, किन्तु अन्धकार निवर्तक स्वभाव होनेके कारण ही वैसा करता है। यदि केवलीमें करुणाका सद्भाव है, तो उस करुणाको उत्पन्न करनेका स्वभाव भी मानना पडेगा। क्योकि घातिया कर्मोका नाश हो जानेसे केवलीमें मोहनीय कर्म करुणाका कारण नही हो सकता है। और यदि केवलीमे करुणाको उत्पन्न करनेका स्वभाव माना जाता है, तो उसके स्थानमे स्व और परके दु खकी निवृत्ति करनेका स्वभाव मान लेनेमे कौन-सी बाधा है। यथार्थमे केवली भगवान् तीर्थङ्कर नामकर्मके उदयसे हितोपदेशमे प्रवृत्ति करते है। और हितोपदेशके अनुसार आचरण करनेसे ससारके प्राणियोके दु खका निराकरण हो जाता है। अत बुद्धके[1] समान केवली भगवान्की परदु खनिवृत्तिमे प्रवृत्ति करुणासे नही होती है।

अत केवलज्ञानका साक्षात् फल अज्ञाननिवृत्ति है, और परम्परा-फल उपेक्षा है। मति आदि ज्ञानोका साक्षात्फल अज्ञाननिवृत्ति ही है, किन्तु परम्पराफल हान, उपादान और उपेक्षा है। यदि मत्यादि ज्ञानोसे अज्ञाननिवृत्ति न हो तो वे सन्निकर्ष आदिकी तरह प्रमाण ही नहीं हो सकते हैं। मति आदिके द्वारा किसी अर्थको जानकर यदि वह अर्थ इष्ट है, तो उसका ग्रहण किया जाता है, तथा अनिष्ट होनेपर उसको छोड दिया जाता है। और प्रयोजनके अभावमे उसकी उपेक्षा कर दी जाती है। प्रमाणका फल प्रमाणसे कथंचित् भिन्न होता है, और कथञ्चित् अभिन्न। यदि प्रमाणसे फल सर्वथा भिन्न हो तो 'यह प्रमाणका फल है' ऐसा कहना भी कठिन है। और प्रमाणसे फलको अभिन्न माननेपर दोनोमेसे किसी एकका ही सद्भाव रहेगा। इस प्रकार समस्त ज्ञानोंका साक्षात्फल अज्ञाननिवृत्ति है। केवलज्ञानका परम्पराफल उपेक्षा है। और मत्यादि ज्ञानोका परम्पराफल हान, उपादान और उपेक्षा है।

---

१ तिष्ठन्त्येव पराधीना येषा तु महती कृपा। —प्रमाणवा० १।२०१

वह फल प्रमाणसे कथंचित् भिन्न है, और कथञ्चित् अभिन्न। करण (प्रमाण) और क्रिया (फलज्ञान) कथञ्चित् एक है, और कथञ्चित् नाना है।

स्याद्वाद शब्दके अन्तर्गत स्यात् विशेषणका अर्थ बतलानेके लिए आचार्य कहते है—

वाक्येष्वनेकान्तद्योती गम्यं प्रति विशेषणम् ।
स्यान्निपातोऽर्थयोगित्वात्तव केवलिनामपि ॥१०३॥

हे भगवन्! आपके मतमे 'स्यात्' शब्द अर्थके साथ सम्बद्ध होनेके कारण 'स्यादस्ति घट:' इत्यादि वाक्योमे अनेकान्तका द्योतक होता है। और गम्य अर्थका विशेषण होता है। 'स्यात् शब्द निपात है, तथा केवलियो और श्रुतकेवलियोको भी अभिमत है।

यहाँ व्याकरणशास्त्रकी दृष्टिसे 'स्यात्' शब्दका विचार करना आवश्यक है। 'अस्' धातुसे विधिलिङ्मे 'स्यात्' शब्द बनता है। 'स्याद्वाद'मे 'स्यात्' विधिलिङ्मे निष्पन्न शब्द नही है, किन्तु तिङन्त-प्रतिरूपक निपात है। सज्ञा, सर्वनाम, अव्यय आदिके भेदसे शब्द कई प्रकारके होते हैं। जो सदा एकसे रहते है और जिनके 'भवति' 'बालक·' इत्यादिकी तरह' रूप नही चलते हैं, वे 'यथा' 'अपि' 'सदा' इत्यादि शब्द अव्यय कहलाते हैं। और निपात शब्द अव्ययके ही विशेषरूप अथवा अव्ययके अन्तर्गत ही होते है। 'हि' 'च' 'एव' 'स्यात्' इत्यादि शब्द निपात कहलाते है। निपात शब्द अर्थके द्योतक होते हैं। कहा भी है—'द्योतकाश्च भवन्ति निपाता.'। किन्ही वैयाकरणोके मतसे निपात वाचक भी होते हैं। 'स्यात्' तिङन्तप्रतिरूपक निपात है। 'स्यात्'के विधिलिङ्मे विधि, विचार, प्रश्न आदि अनेक अर्थ होते हैं। उनमेसे यहाँ अनेकान्त अर्थ विवक्षित है। स्यात् शब्द कथचित् (किसी सुनिश्चित) अपेक्षाके अर्थमे प्रयुक्त होता है, सशय, सभावना या कदाचित्के अर्थमे नही। 'स्यादस्त्येव घट:, 'स्यान्नास्त्येव घट.' इत्यादि वाक्योमे स्यात् शब्द अनेकान्तका द्योतन करता है।

वस्तु अनेकान्तात्मक है। सत्, असत्, नित्य, अनित्य आदि सर्वथैकान्तके निराकरण पूर्वक उक्त विरोधी धर्मोका एक वस्तुमे पाया जाना अनेकान्त है। 'स्यात्' शब्द इसी अनेकान्तका द्योतन करता है। 'स्यादस्ति घट.', यहाँ 'स्यात्' शब्द कहता है कि घट 'अस्तिरूप ही नही है,

किन्तु नास्तिरूप भी है। घट सर्वथा अस्तिरूप नही है किन्तु कथचित् अस्तिरूप है। इसी प्रकार घट सर्वथा नास्तिरूप नही है, किन्तु कथंचित् नास्तिरूप है। घटको सर्वथा अस्तिरूप माननेमे वह पट आदिकी अपेक्षासे भी अस्तिरूप ही होगा। तथा सर्वथा नास्तिरूप होनेपर उसका अस्तित्व ही न रहेगा। इसलिए स्यात् शब्दका मुख्य काम है अनेकान्तका द्योतन करना। स्यात् शब्द बतलाता है कि वस्तु एकरूप नही है, किन्तु अनेकरूप है। वस्तुमे सत्त्वके साथ ही असत्त्व आदि अनेक धर्म रहते हैं।

स्यात् शब्दका दूसरा काम है, गम्य अर्थका समर्थन करना। 'स्यादस्ति घट.' यहाँ घटका अस्तित्व गम्य है, और 'स्यान्नास्ति घट.' यहाँ घटका नास्तित्व गम्य है। स्यात् शब्द बतलाता है कि घटमे अस्तित्व किस अपेक्षासे है, और नास्तित्व किस अपेक्षासे है। स्वद्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षासे घटमे अस्तित्व है। और परद्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षासे घटमे नास्तित्व है। स्यात् शब्द निश्चित अपेक्षासे गम्य अर्थका सूचक होता है। वह ऐसा नही कहता कि शायद घट है, शायद घट नही है। जो लोग स्याद्वादका अर्थ सशयवाद या सभावनावाद करते है वे स्यात् शब्दका ठीक अर्थ न समझनेके कारण ही वैसा करते है। अनेकान्तके प्रकरणमे 'स्यात्' का अर्थ न सशय है और न सभावना, किन्तु निश्चय है। 'स्यादस्त्येव घट.', यहाँ स्यात्के साथ एव शब्द भी लगा हुआ है, जो बतलाता है कि घट एक निश्चित अपेक्षासे है ही। ऐसी स्थितिमे स्यात्का अर्थ सशय या सभावना कैसे हो सकता है।

स्यात् शब्द निरर्थक नही है, किन्तु अर्थके साथ उसका सम्बन्ध है। यही कारण है कि वह अनेकान्तका द्योतन करता हुआ गम्य अर्थका समर्थन करता है। स्यात् शब्द बतलाता है कि अर्थ अनेकान्तात्मक है, और इस समय उन अनन्त धर्मोमेसे किस धर्मका प्रतिपादन किस अपेक्षासे किया जा रहा है। इस प्रकार यह सिद्ध होता है कि स्यात् शब्द निश्चयात्मक है, अनिश्चयात्मक या सन्देहात्मक नही। यह स्यात् शब्द केवलियो और श्रुतकेवलियोंको भी अभिमत है। क्योकि इसके विना अनेकान्तरूप अर्थकी प्रतिपत्ति नही हो सकती है। केवली या श्रुतकेवलीका भी वचन केवलज्ञानकी तरह सम्पूर्ण वस्तुका युगपत् अवगाहन (प्रतिपादन) नही कर सकता है। अत. स्यात् शब्दके प्रयोगके विना अनेकान्तकी प्रतिपत्ति संभव नही है।

स्यात् शब्दके विषयमे आचार्य समन्तभद्रने इस कारिकामे बतलाया है कि वह अनेकान्तद्योती और गम्यका विशेषण होता है। अकलंक देवने अष्टशती नामक भाष्यमे लिखा है—

'क्वचित्प्रयुज्यमान· स्याच्छब्दस्तद्विशेषणतया प्रकृतार्थतत्त्वमनवयवेन सूचयति, प्रायशो निपाताना तत्स्वभावत्वादेवकारादिवत्'।

अर्थात् 'स्यादस्ति घट.' इत्यादि स्थलमे प्रयुक्त स्यात् शब्द उसका विशेषण होनेसे प्रकृत अर्थके स्वरूपको पूर्णरूपसे सूचित करता है। प्राय: एवकार आदिकी तरह निपातोका वैसा ही स्वभाव होता है।

आचार्य विद्यानन्दने अष्टसहस्रीमे लिखा है—

द्योतकाश्च भवन्ति निपाता इति वचनात् स्याच्छब्दस्यानेकान्तद्योतकत्वेऽपि न कश्चिद्दोष·, सामान्योपक्रमे विशेषाभिधानमिति न्यायाज्जीवादिपदोपादानस्याप्यविरोधात् स्याच्छब्दमात्रयोगादनेकान्तसामान्यप्रतिपत्तेरेव सभवात्। सूचकत्वपक्षे तु गम्यमर्थरूप प्रति विशेषण स्याच्छब्दस्तस्य विशेषकत्वात्। न हि केवलज्ञानवदखिलमक्रममवगाहते किञ्चिद्वाक्य येन तदभिधेयविशेषरूपसूचक स्यादिति न प्रयुज्यते।

अर्थात् निपात द्योतक भी होते हैं। इसलिए स्यात् शब्दको अनेकान्तका द्योतक होने पर भी कोई दोष नही है। 'सामान्यका उपक्रम होने पर विशेषका कथन होता है' इस न्यायसे 'स्याज्जीव' यहाँ जीवादि पदके ग्रहण करनेमे भी कोई विरोध नही है। केवल स्यात् शब्दके प्रयोगसे अनेकान्तसामान्यकी ही प्रतिपत्ति सभव है। सूचक पक्षमें तो गम्य अर्थका विशेषक (भेदक या समर्थक) होनेसे स्यात् शब्द गम्य अर्थका विशेषण होता है। कोई भी वचन केवलज्ञानकी तरह सम्पूर्ण वस्तुका युगपत् अवगाहन नही कर सकता है, जिससे कि उस वाक्यके अभिधेय अर्थके विशेषरूप (स्वरूप) का सूचक स्यात् शब्दका वाक्यमे प्रयोग न किया जाय।

आचार्य वसुनन्दिकी वृत्तिसहित मुद्रित आप्तमीमासामे 'गम्य प्रति विशेषणम्' के स्थानमे 'गम्य प्रति विशेषक' ऐसा पाठ है। 'विशेषणम्' के स्थानमे 'विशेषक' पाठ अधिक उपयुक्त मालूम पडता है। पुल्लिग निपात शब्दके साथ 'विशेषक.' की सगति भी बैठ जाती है। आचार्य विद्यानन्दने भी 'तस्य विशेषकत्वात्' कह कर उसको विशेषक माना भी है।

आचार्य वसुनन्दिने अपनी वृत्तिमे लिखा है—

'स्याच्छब्दो गम्यमभिधेयमस्ति घट इत्यादिवाक्येऽस्तित्वादि तत्प्रति विशेषक· समर्थक:' । अर्थात् 'अस्ति घट:' इत्यादि वाक्योंमे अस्तित्वादि गम्य है, और स्यात् शब्द अस्तित्वादिका समर्थक होता है ।

यहाँ विशेषकका अर्थ समर्थक बतलाया गया है । किन्तु विशेषकका अर्थ भेदक भी होता है । 'स्याद्वाद· हेयादेयविशेषक·' यहाँ विशेषकका अर्थ भेदक (भेद कराने वाला) ही है । स्यात् शब्द भी अस्तित्वादि धर्मोका भेदक होता है । अर्थात् घट अस्ति क्यो है और नास्ति क्यो है ऐसा भेद कराता है ।

इस प्रकार समन्तभद्र, अकलक, विद्यानन्द और वसुनन्दि इन चारो आचार्योके मतानुसार स्यात् शब्दके विपयमे यहाँ कुछ विशेष प्रकाश डाला गया है ।

कारिकामे वाक्य शब्द आया है । अत वाक्यके लक्षणका विचार करना भी आवश्यक है । वाक्यका लक्षण इस प्रकार है—'पदाना-परस्परापेक्षाणा निरपेक्ष समुदायो वाक्यम् ।' परस्पर सापेक्ष पदोके निरपेक्ष समुदायका नाम वाक्य है । 'मै जाता हूँ'' यह एक वाक्य है । इसमे तीन पद है—मै, जाता और हूँ । मै, जाता और हूँ, ये तीनो पद एक दूसरेकी अपेक्षा रखते हैं । दूसरे पदोकी अपेक्षाके अभावमे प्रत्येक पदका अर्थ अधूरा ही रहेगा, उसका कोई विशेष अर्थ नही निकल सकता है । यदि कोई केवल 'मै' इतना ही कहे तो वह क्या कहना चाहता है, यह कुछ समझमें नही आयगा । इसलिए प्रत्येक पद अपने अर्थकी पूर्तिके लिए दूसरे पदोकी अपेक्षा रखता है । अत कुछ पदोका ऐसा समुदाय जो अपने अर्थको समझानेके लिए किसी अन्य पदकी अपेक्षा नही रखता है, वाक्य कहलाता है । 'मै जाता हूँ' यह तीन पदोका ऐसा समुदाय है, जो स्वय अपनेमे पूर्ण है । पदोके निरपेक्ष समुदायका नाम वाक्य है । जब तक अन्य पदोको अपेक्षा रहेगी, तब तक वह समुदाय वाक्य नही कहला सकता है । सापेक्षत्व और निरपेक्षत्व ये प्रतिपत्ताके धर्म है । प्रतिपत्ताको जितने पदोसे अर्थका पूर्ण ज्ञान हो जाय, उतने ही पदोका नाम वाक्य है । किसी प्रतिपत्ताको कुछ पदोसे ही किसी अर्थका ज्ञान हो सकता है । दूसरे प्रतिपत्ताके लिए उन पदोके साथ अन्य पदोकी भी अपेक्षा रहती है । इसलिए एक प्रतिपत्ताके लिए जो वाक्य होता है, वह दूसरे प्रतिपत्ताके लिए वाक्य नही भी हो सकता है । जहाँ 'सत्य-भामा' आदि एक पदको सुनकर ही प्रकरण आदिके द्वारा गम्य अर्थका

पूरा ज्ञान हो जाता है, वहाँ एक पद ही वाक्य हो जाता है। क्योकि वाक्यका लक्षण निराकाक्षत्व वहाँ पाया जाता है। वहाँ एक ही पदसे पूरा ज्ञान हो जाता है, और अन्य पदोकी कोई अपेक्षा नही रहती है।

स्याद्वादका समर्थन करनेके लिए आचार्य पुन· कहते है—

स्याद्वादः सर्वथैकान्तत्यागात् किंवृत्तचिद्विधिः ।
सप्तभंगनयापेक्षो हेयादेयविशेषकः ॥१०४॥

सर्वथा एकान्तका त्याग करके कथचित् विधान करनेका नाम स्याद्वाद है। वह सात भगो और नयोकी अपेक्षा रखता है, तथा हेय और उपादेयके भेदको भी बतलाता है।

किंवृत्तचिद्विधिका अर्थ है 'किम्'से चित् प्रत्ययका विधान करनेपर बनने वाला शब्द, अर्थात् कथचित्। कथचित् और स्यात् ये दोनो पर्यायवाची शब्द है। स्याद्वाद एकान्तका त्याग करके अनेकान्तका प्रतिपादन करता है। यहाँ अनेकान्त और स्याद्वादमे भेद समझ लेना भी आवश्यक है। यथार्थमे अर्थका नाम अनेकान्त है। एकसे अधिकका नाम अनेक है। और धर्मका नाम अन्त है। जिस पदार्थमें सत्त्व, असत्त्व, नित्यत्व, अनित्यत्व आदि अनेक विरोधी धर्म पाये जाते हैं, उसका नाम अनेकान्त है। अनेकान्त और स्याद्वाद ये दोनो पर्यायवाची नही है, किन्तु अनेकान्तवाद और स्याद्वाद पर्यायवाची हो सकते है। अनेक धर्मोके प्रतिपादन करनेकी शैलीका नाम स्याद्वाद है। इस प्रकार ऐसा कहनेमे कोई दोष नही है कि अनेकान्त वाच्य है और स्याद्वाद वाचक है। उन अनेक धर्मोमेसे स्याद्वाद एक समयमे एक धर्मका किसी निश्चित अपेक्षासे कथन करता है। 'स्याद्वाद'मे दो शब्द हैं—स्यात् और वाद। स्यात्का अर्थ है, कथचित्—किसी अपेक्षासे। और वादका अर्थ है कथन। घटमें स्वद्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षासे अस्तित्व धर्म है, और परद्रव्य, क्षेत्र, काल और भावकी अपेक्षासे नास्तित्व धर्म है, इत्यादि प्रकारसे कथन करना स्याद्वाद है। स्याद्वादमे सात भगोकी अपेक्षा होती है। प्रत्येक धर्मकी अपेक्षासे बनने वाले सात भगोका वर्णन पहले किया जा चुका है। इसी प्रकार स्याद्वादमे नयोकी भी अपेक्षा होती है। जैसे 'स्यात् द्रव्य नित्यम्, स्यादनित्यम्।' द्रव्य कथचित् नित्य है और कथंचित् अनित्य है। यह कथन नयकी अपेक्षासे किया गया है। अर्थात् द्रव्यार्थिक नयकी अपेक्षासे द्रव्य नित्य है, और पर्यायार्थिक नयकी अपेक्षा-

से अनित्य है। अतः नयसापेक्ष कथन भी स्याद्वाद ही है। इस समय कौन धर्म हेय है, और कौन धर्म उपादेय है, अथवा कौन धर्म मुख्य है और कौन धर्म गौण है, इस बातको भी स्याद्वाद बतलाता है। जिस समय जिस धर्मकी विवक्षा होती है उस समय वही धर्म मुख्य या उपादेय होता है। शेष समस्त धर्म गौण या हेय हो जाते हैं। किन्तु दूसरे समयमे गौण धर्म मुख्य हो जाता है और मुख्य धर्म गौण हो जाता है। मुख्यता और गौणता धर्मोंमें किसी गुण या दोषसे नही होती है, किन्तु विवक्षाभेदसे होती है। विवक्षित धर्म मुख्य होता है और शेष अविवक्षित धर्म गौण हो जाते है। इस प्रकार स्याद्वाद मुख्य और गौणकी विवक्षापूर्वक सात भंगो और नयोकी अपेक्षासे अनेकान्तात्मक अर्थका प्रतिपादन करता है।

उक्त कारिकामे 'नय' शब्द आया है। उसका सक्षेपमे विचार करना आवश्यक है। नयोंका विषय बहुत गभीर और व्यापक है। प्रमाण समग्र वस्तुको विषय करता है और नय वस्तुके एक देशको विषय करता है। कहा भी है—'सकलादेशः प्रमाणाधीनः विकलादेशो नयाधीन'। मूल और उत्तरके भेदसे नयोके अनेक भेद है। द्रव्य और पर्यायकी दृष्टिसे द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक ये दो मूल नय हैं। अध्यात्मकी दृष्टिसे निश्चय और व्यवहार ये दो मूल नय हैं। शुद्धि और अशुद्धिकी दृष्टिसे भी नयोके दो दो भेद किये गये है। जैसे शुद्ध द्रव्यार्थिक, अशुद्ध द्रव्यार्थिक, शुद्ध पर्यायार्थिक, अशुद्ध पर्यायार्थिक, शुद्ध निश्चय, अशुद्ध निश्चय, सद्भूत व्यवहार, असद्भूत व्यवहार इत्यादि। द्रव्यार्थिक नयके उत्तर भेद तीन हैं—नैगम, सग्रह और व्यवहार। पर्यायार्थिकके उत्तरभेद चार है—ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरूढ, और एवभूत।

इन सात नयोमे प्रथम चार अर्थनय और शेष तीन शब्दनय कहे जाते हैं। इन सबके उत्तरोत्तर भेद असंख्य हैं। जितने शब्दभेद हैं तथा उन शब्दोंसे होनेवाले ज्ञानके जितने विकल्प हैं उतने ही नयोंके भेद है। इनके स्वरूप आदिका विशेष कथन 'नयचक्र' आदि ग्रन्थोंमें जानना चाहिए।

स्याद्वाद और केवलज्ञानमें भेदको बतलानेके लिए आचार्य कहते हैं—

स्याद्वादकेवलज्ञाने सर्वतत्त्वप्रकाशने।
भेदः साक्षादसाक्षाच्च ह्यवस्त्वन्यतमं भवेत् ॥१०५॥

सम्पूर्ण तत्त्वोके प्रकाशक स्याद्वाद और केवलज्ञानमे प्रत्यक्ष और परोक्षका भेद है। जो वस्तु दोनो ज्ञानोमे से किसी भी ज्ञानका विषय नही होती है वह अवस्तु है।

स्याद्वाद और केवलज्ञान दोनो ही सम्पूर्ण अर्थोको जानते है। उनमे अन्तर केवल यही है कि स्याद्वाद परोक्षरूपसे अर्थोको जानता है, और केवलज्ञान प्रत्यक्षरूपसे उनको जानता है। उक्त कारिकामे स्याद्वादको श्रुतज्ञानका पर्यायवाची वतलाया गया है। जो सम्पूर्ण श्रुतका ज्ञाता हो जाता है वह श्रुतकेवली कहलाता है। श्रुतकेवली श्रुतज्ञानके द्वारा सम्पूर्ण पदार्थोको जानता है। श्रुतकेवली और केवलीमे ज्ञानकी अपेक्षासे कोई भेद नही है। भेद केवल प्रत्यक्ष और परोक्षरूपसे जाननेका है। कारिकामे पहले स्याद्वाद शब्दका प्रयोग किया है और वादमे केवलज्ञान शब्द है। इससे प्रतीत होता है कि दोनोमेसे कोई एक ही पूज्य नही है। अर्थात् दोनो समान रूपसे पूज्य है। इसका कारण यह है कि दोनो परस्परहेतुक है। क्योकि केवलज्ञानसे स्याद्वादकी उत्पत्ति होती है और स्याद्वादरूप आगमसे केवल ज्ञानकी उत्पत्ति होती है।

यहाँ कोई शका कर सकता है कि स्याद्वाद सर्व तत्त्वोका प्रकाशक कैसे हो सकता है। क्योकि श्रुतज्ञान द्रव्योकी सव पर्यायोको नही जानता है। कहा भी है—'मतिश्रुतयोर्निवन्धो द्रव्येष्वसर्वपर्यायेषु' मति और श्रुतज्ञान द्रव्योकी कुछ पर्यायोको ही जानते है, सवको नही। उक्त शंकाका उत्तर यह है कि यहाँ जो स्याद्वादको सर्वतत्त्वप्रकाशक वतलाया गया है, वह द्रव्यकी अपेक्षासे वतलाया गया है, पर्यायकी अपेक्षासे नही। जीवादि सात पदार्थोका नाम तत्त्व है। 'जीवाजीवास्रवबन्धसवरनिर्जरामोक्षास्तत्वम्' ऐसा सूत्रकारका वचन है। इन सात तत्त्वोका प्रकाशन केवलज्ञानकी तरह स्याद्वाद भी करता है। जिस प्रकार केवली दूसरोके लिए जीवादि तत्त्वोका प्रतिपादन करता है, उसी प्रकार आगम भी करता है। उनमे इतनी विशेषता अवश्य है कि केवली अर्थोको प्रत्यक्ष जानता है, और स्याद्वाद परोक्षरूपसे जानता है। तथा केवली सव तत्त्वोकी सव पर्यायोको जानता है, और स्याद्वाद सव तत्त्वोकी कुछ पर्यायोको जानता है। क्योकि केवलज्ञान ही सव पर्यायोको जाननेमें समर्थ है, वचन या अगम नही। केवली भी वचनोके द्वारा सव पर्यायोका प्रतिपादन नही कर सकते हैं, क्योकि सव पर्यायें वचनके अगोचर है। इस प्रकार स्याद्वाद और केवल-

ज्ञानमें कथचित् साम्य भी है और कथचित् वैषम्य भी। परन्तु दोनो सर्वतत्त्वप्रकाशक है, यह सुनिश्चित है।

पहले बतलाया गया है कि तत्त्वज्ञान स्याद्वादनयसे युक्त होता है। वहाँ स्याद्वादनयका अर्थ प्रमाण और नय भी है। स्याद्वादका नाम प्रमाण है, और यह स्याद्वाद सप्तभगीवचनरूप होता है। तथा नैगम आदिका नाम नय है। अथवा अहेतुवादरूप आगमका नाम स्याद्वाद है, और हेतुवादका नाम नय है। और इन दोनोसे अलकृत तत्त्वज्ञान प्रमाण होता है।

अब उसी नय (हेतु) के स्वरूपको बतलानेके लिए आचार्य कहते हैं—

सधर्मणैव साध्यस्य साधर्म्यादविरोधतः।
स्याद्वादप्रविभक्तार्थविशेषव्यञ्जको नयः ॥१०६॥

साध्यका साधर्म्य दृष्टान्तके साथ साधर्म्य द्वारा और वैधर्म्य दृष्टान्त के साथ वैधर्म्य द्वारा विना किसी विरोधके जो स्याद्वादके विषयभूत अर्थके विशेष (नित्यत्व आदि) का व्यजक होता है, वह नय कहलाता है।

इस कारिकामे नय और हेतु दोनोका लक्षण एक साथ बतलाया गया है। ऐसा प्रतीत होता है कि कारिकाके प्रथमार्धके द्वारा हेतुका और द्वितीयार्धके द्वारा नयका लक्षण बतलाया गया है। हेतु साध्यका साधक होता है। साध्य शक्य, अभिप्रेत और अप्रसिद्ध होता है[1]। स्याद्वाद (परमागम) का विषयभूत अर्थ भी शक्य, अभिप्रेत और अप्रसिद्ध रूपसे विवादका विषय है। अत हेतु ऐसे साध्यरूप अर्थका साधर्म्य दृष्टान्तके साधर्म्यसे और वैधर्म्य दृष्टान्तके वैधर्म्यसे व्यजक (प्रकाशक) होता है।

'सधर्मणैव साध्यस्य साधर्म्यात्' इस वाक्यके द्वारा त्रैरूप्यको हेतुका लक्षण बतलाया गया है, और 'अविरोधत ' इस पदके द्वारा अन्यथानुपपत्तिको हेतुका लक्षण कहा है। वास्तवमे अन्यथानुपपत्ति (अविनाभाव) ही हेतुका यथार्थ लक्षण है। पक्षधर्मत्व, सपक्षसत्त्व और विपक्षव्यावृत्ति ये हेतुके तीन रूप है। बौद्ध त्रैरूप्यको हेतुका लक्षण मानते हैं[2]।

१ शक्यमभिप्रेतमप्रसिद्ध साध्यम्। —न्यायविनिश्चय, श्लोक १७२

२ हेतोस्त्रिष्वपि रूपेषु निर्णयस्तेन वर्णित ।
असिद्धविपरीतार्थव्यभिचारिविपक्षत ॥ —प्रमाणवा० ३।१५

तीन रूपोमे अबाधितविषयत्व और असत्प्रतिपक्षत्व इन दो रूपोको मिला देनेसे हेतुके पाँच रूप हो जाते है। नैयायिक पाञ्चरूप्यको हेतुका लक्षण मानते है। कई हेतुओमे त्रैरूप्य अथवा पाञ्चरूप्य पाया जाता है। 'पर्वतोऽय वह्निमान् धूमवत्वात्', 'इस पर्वतमे अग्नि है, धूम होते से।' यहाँ धूम हेतुमे त्रैरूप्यका सद्भाव है। पर्वतमे रहनेके कारण धूम पक्ष (पर्वत) का धर्म है। सपक्ष (भोजनशाला) मे भी उसका सत्त्व है। और विपक्ष (सरोवर) से उसकी व्यावृत्ति (अभाव) है। किन्तु त्रैरूप्य हेतुका वास्तविक लक्षण नही हो सकता है। क्योकि त्रैरूप्यको हेतुका लक्षण माननेमे अव्याप्ति और अतिव्याप्ति दोष आते है। 'उदेष्यति शकट कृत्तिकोदयात्' एक मुहूर्तके बाद शकट (रोहिणी) नक्षत्रका उदय होगा, क्योकि इस समय कृत्तिका नक्षत्रका उदय है। यहाँ शकट पक्ष है, उसका उदय साध्य है और कृत्तिकोदय हेतु है। कृत्तिकोदय हेतु शकट (पक्ष) मे नही रहता है। फिर भी (पक्षधर्मत्वके अभावमे भी) अपने साध्यकी सिद्धि करता है। यहाँ सपक्षसत्त्व और विपक्षव्यावृत्तिका कोई प्रश्न ही नही है। क्योकि उक्त अनुमानमे न तो कोई सपक्ष है और न विपक्ष है। इससे सिद्ध होता है कि त्रैरूप्यके अभावमे भी हेतु साध्यका गमक होता है। अतः सब हेतुओमे त्रैरूप्यके न होनेसे हेतुके लक्षणमे अव्याप्ति दोष आता है। इसी प्रकार अतिव्याप्ति दोप भी होता है।

'गर्भस्थ मैत्रतनय श्याम तत्पुत्रत्वात् इतरपुत्रवत्' 'गर्भमे स्थित मैत्रका पुत्र श्याम है, मैत्रका पुत्र होनेसे, जैसे कि उसके दूसरे पुत्र।' यहाँ तत्पुत्रत्व हेतुमे त्रैरूप्य रहने पर भी वह सम्यक् हेतु नही है, किन्तु हेत्वाभास है। क्योकि तत्पुत्रत्व हेतुका श्यामत्व साध्यके साथ अविनाभाव सिद्ध नही होता है। श्यामत्व और मैत्रपुत्रत्वमे कार्य-कारण आदि कोई सम्वन्ध नही है। यत· हेत्वाभासमे भी त्रैरूप्य रहता है, अत इसमे अतिव्याप्ति दोप है। इस प्रकार त्रैरूप्य हेतुका लक्षण सिद्ध नही होता है। और जव त्रैरूप्य हेतुका लक्षण नही है, तव पाञ्चरूप्य भी हेतुका लक्षण कैसे हो सकता है।

अत अविनाभाव या अन्यथानुपपत्ति ही हेतुका वास्तविक लक्षण है। अविनाभावका अर्थ है—साध्यके विना हेतुका न होना। अन्यथानुपपत्तिका भी यही अर्थ है। साध्यके विना हेतुका न होना ही अन्यथानुपपत्ति है। त्रैरूप्य या पाञ्चरूप्यके होने पर भी अन्यथानुपपत्तिके

अभावमें हेतु साध्यका साधक नही होता है। और त्रैरूप्य या पाञ्च-रूप्यके न होने पर भी केवल अन्यथानुपपत्तिके होनेसे हेतु साध्यकी सिद्धि करता है। कहा भी है—

अन्यथानुपपन्नत्वं यत्र तत्र त्रयेण किम्।
नान्यथानुपपन्नत्वं यत्र तत्र त्रयेण किम्॥
अन्यथानुपपन्नत्वं यत्र किं तत्र पञ्चभिः।
नान्यथानुपपन्नत्वं यत्र किं तत्र पञ्चभिः॥

हेतुका विचार करके अब नयका विचार करना आवश्यक है। स्याद्वाद समग्र वस्तुको ग्रहण करता है, और नय वस्तुके एक देशको ग्रहण करता है। इसीलिए नयको स्याद्वादसे गृहीत अर्थके विशेष (एक देश या धर्म) का व्यञ्जक कहा गया है। वस्तुमे अनन्त धर्म होते है। नय उन अनन्त धर्मोमिसे क्रमसे एक-एक धर्मका व्यजक होता है। 'घट· स्यान्नित्य' यह एक नय वाक्य है। क्योकि अनन्तधर्मात्मक घट-के एक धर्म नित्यत्वको यह व्यक्त करता है। 'घट· स्यादनित्यः' यह भी एक नय वाक्य है। क्योकि यह अनन्तधर्मात्मक घटके एक धर्म अनित्यत्वको व्यक्त करता है। अत· नय प्रमणसे गृहीत अर्थके एक देश-को जानता हैं। कहा भी है—

अर्थस्यानेकरूपस्य धीः प्रमाणं तदंशधी।
नयो धर्मान्तरापेक्षी दुर्णयस्तन्निराकृतिः॥

अनेकधर्मात्मक अर्थका ज्ञान प्रमाण है, और उसके एक अशका ज्ञान नय है। यद्यपि नय एक धर्मको ग्रहण करता है, किन्तु इसके साथ ही वह दूसरे धर्मोकी अपेक्षा भी रखता है, तथा उनका निराकरण नही करता है। परन्तु जो दुर्नय होता है, वह दूसरे धर्मोका निराकरण करके एक धर्मका निरपेक्ष अस्तित्व सिद्ध करता है। घटके नित्यत्व-को ग्रहण करने वाला नय यदि अनित्यत्व आदि धर्मोका निराकरण न करके उनकी अपेक्षा रखता है, तो वह सम्यक् नय है। और यदि वह अनित्यत्व आदि धर्मोका निराकरण करता है, तो वही दुर्नय या मिथ्या-नय हो जाता है।

मूलमे नयके दो भेद है—द्रव्यार्थिक नय और पर्यायार्थिक नय। द्रव्यार्थिक नय द्रव्यको ग्रहण करता है, और पर्यायार्थिक नय पर्यायको ग्रहण करता है। नयोके उत्तर भेद सात होते है—नैगम, सग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरूढ और एवभूत। इनमेसे नैगम आदि तीन

नय द्रव्यार्थिकके भेद हैं, और ऋजुसूत्र आदि चार नय पर्यायार्थिकके भेद हैं। नैगम आदि चारको अर्थनय भी कहते हैं, क्योकि इनमे अर्थकी प्रधानता रहती है। और शब्द आदि तीनको शब्दनय कहते हैं। क्योकि इनमे शब्दकी प्रधानता रहती है।

नैगम नय द्रव्य और पर्यायमे भेद नही करता है। इस दृष्टिसे वह कालमे भी भेद नही करता है। अत यह नय जो पर्याय निष्पन्न नही हुई है उसका सकल्प करके उसका कथन करता है। जैसे कोई व्यक्ति पकानेके लिए चावल धो रहा है। किसीने उससे पूँछा कि क्या कर रहे हो। तब वह कहता है कि ओदन (भात) पका रहा हूँ। यहाँ अभी ओदन पर्याय निष्पन्न नही हुई है। फिर भी उसका कथन किया गया है। ओदन पर्यायका काल दूसरा है, और चावलका काल दूसरा है। चावल द्रव्य है, ओदन उसकी पर्याय है। यहाँ द्रव्य और पर्यायमे तथा चावलके काल और ओदनके कालमे अभेद मान लिया गया है। फिर भी नैगम नयकी दृष्टिसे उक्त कथन ठीक है।

सग्रह नय सजातीय समस्त पदार्थोका सग्रह करके उनका ग्रहण करता है। द्रव्यके कहनेसे समस्त द्रव्योंका ग्रहण हो जाता है, घटके कहनेसे समस्त घटोका ग्रहण हो जाता है। व्यवहार नय सग्रह नयसे गृहीत अर्थोका यथाविधि भेद पूर्वक व्यवहार करता है। जैसे द्रव्यके दो भेद हैं – जीव द्रव्य और अजीव द्रव्य। जीव द्रव्यके भी दो भेद हैं—मुक्त जीव और ससारी जीव। अजीव द्रव्यके पाँच भेद हैं—पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल। स्वर्णघट, रजतघट, मृत्तिकाघट आदिके भेदसे घटके अनेक भेद हैं। इस प्रकारसे भेद पूर्वक व्यवहार करना व्यवहार नय है। ग्रहण के विषयभूत पदार्थों [illegible] करता

भूत और भविष्यत् कालकी अपेक्षा न करके केवल वर्तमान समयवर्ती एक पर्यायको ग्रहण करने वाले नयको ऋजुसूत्र नय कहते हैं। पर्याय एक क्षणवर्ती होती है। ऋजुसूत्र नय वर्तमान पर्यायको ही ग्रहण करता है, अतीत और अनागत पर्यायको ग्रहण नही करता। यथार्थमे अतीतको विनष्ट हो जानेसे तथा अनागतको अनुत्पन्न होनेसे उनमे पर्याय व्यवहार हो भी नही सकता। इसीसे ऋजुसूत्र नयका विषय वर्तमान पर्याय मात्र बतलाया गया है। इस नयमे द्रव्य सर्वथा अविवक्षित रहता है।

शब्द नय शब्दोमे लिङ्ग, सख्या, कारक, काल आदिके व्यभिचार

का निषेध करता है। और यदि लिङ्ग, सख्या, कारक, काल आदिका भेद है, तो शब्दनयकी दृष्टिसे अर्थमे भी भेद होता है। लिङ्गव्यभिचार– पुष्यः नक्षत्र तारका चेति। यहाँ पुल्लिङ्ग पुष्य शब्दके साथ नपुसक लिङ्ग नक्षत्र और स्त्रीलिंग तारा शब्दका प्रयोग करना लिङ्गव्यभिचार है। सख्याव्यभिचार—आप तोयम्, आम्रा वनम्। यहाँ बहुवचनान्त आप. और आम्र शब्दके साथ एकवचनान्त तोय और वन शब्दका प्रयोग करना सख्याव्यभिचार है। कारकव्यभिचार—सेना पर्वतमधि- वसति। यहाँ 'पर्वते' ऐसा अधिकरण कारक होना चाहिए था, किन्तु 'पर्वतम्' ऐसे कर्मकारकका प्रयोग किया गया है। कालव्यभिचार— 'विश्वदृश्वा अस्य पुत्रो जनिता', इसके ऐसा पुत्र होगा जिसने विश्वको देख लिया है। यहाँ भविष्यत् कालके कार्यको अतीत कालमे बतलाया गया है। यह कालव्यभिचार है। उक्त प्रकारके सभी व्यभिचार शब्दनय की दृष्टिसे ठीक नही है। इस नयकी दृष्टिसे उचित लिङ्ग, सख्या आदिका ही प्रयोग करना चाहिए। यद्यपि व्याकरणशास्त्रकी दृष्टिसे उक्त प्रकारके प्रयोग होते हैं, फिर भी नयके प्रकरणमें शब्दनयकी दृष्टि- से वस्तु तत्त्वका विचार किया गया है।

समभिरूढ नयके अनुसार अनेक शब्दोंका एक अर्थ नही हो सकता है, और एक शब्दके अनेक अर्थ भी नही हो सकते हैं। जैसे इन्द्राणीके पति- के ही इन्द्र, शक्र और पुरन्दर ये तीन नाम हैं। किन्तु समभिरूढ नयकी दृष्टिसे इन तीनो शब्दोंका अर्थ भिन्न-भिन्न है। एक ही व्यक्ति पर- मैश्वर्यसे युक्त होनेके कारण इन्द्र, शकन (शासन) पर्यायसे युक्त होने- के कारण शक्र और पुरदारण पर्यायसे युक्त होनेके कारण पुरन्दर कहा जाता है। इसी प्रकार गो शब्दका प्रयोग गाय, वाणी, किरण आदि अनेक अर्थोंमे किया जाता है। किन्तु गो शब्दको गायमे रूढ होने- के कारण समभिरूढ नय गो शब्दसे गायका ही प्रतिपादन करता है। तात्पर्य यह है कि इस नयकी दृष्टिसे एक शब्दके अनेक अर्थ नही हो सकते है। अत· गाय, वाणी, किरण आदिके वाचक गो शब्द भी भिन्न भिन्न हैं।

एवंभूत नयके अनुसार जो पदार्थ जिस समय जिस रूपसे परिणमन कर रहा हो उसको केवल उसी समय उस रूपसे कहना चाहिए। जैसे जब कोई पढा रहा हो तभी उसे अध्यापक कहना चाहिए। और जब कोई पूजा कर रहा हो तभी उसे पुजारी कहना चाहिए। 'गच्छतीति

गौ·' इस व्युत्पत्तिके अनुसार गायको भी गो शब्दसे तभी कहेगे जब वह गमन कर रही हो, सोने या बैठनेके समय उसको गौ नही कहेगे।

इन सात नयोमेसे पूर्व-पूर्व नयोका विषय महान् है, और उत्तरोत्तर नयोका विषय अल्प है। अर्थात् नैगम नयके विषयसे सग्रह नयका विषय अल्प है, और सग्रह-नयके विषयसे व्यवहार नयका विषय अल्प है। इसी प्रकार आगे भी समझ लेना चाहिए। एवभूत नयके विषयसे समभिरूढ नयका विषय महान् है। और समभिरूढ नयके विषयसे शब्द-नयका विषय महान् है। इसी प्रकार पूर्व पूर्व नयोमे भी समझ लेना चाहिए। इस प्रकार यह सिद्ध होता है कि अनेकान्तात्मक वस्तुका ज्ञान प्रमाण है, और उसके एक धर्मका ज्ञान नय है।

द्रव्यके स्वरूपको बतलानेके लिए आचार्य कहते है—

नयोपनयैकान्तानां त्रिकालानां समुच्चयः।
अविभ्राड्भावसम्बन्धो द्रव्यमेकमनेकधा ॥१०७॥

तीनो कालोको विषय करने वाले नयो और उपनयोके विषयभूत अनेक धर्मोके तादात्म्य सम्बन्धको प्राप्त समुदायका नाम द्रव्य है। द्रव्य एक भी है, और अनेक भी।

नैगम आदि सात नय है, और इनके भेद, प्रभेदोका नाम उपनय है। एक नय एक समयमे एक धर्मको विषय करता है। वस्तुमे अनन्त धर्म होते हैं। अत· अनन्त धर्मोकी अपेक्षासे नय भी अनन्त हो सकते हैं। नय वर्तमान कालवर्ती धर्मका ही ग्रहण नही करते है, किन्तु तीनो काल-वर्ती धर्मोका नयो द्वारा ग्रहण होता है। इसीलिए भूतप्रज्ञापन आदि भी नयके भेद बतलाये गये है। अत· नय और उपनयो द्वारा त्रिकाल-वर्ती अनन्त धर्मोका क्रमश ग्रहण होता है। उन अनन्त धर्मो (पर्याय-विशेषो)के अविभक्त (तादात्म्यसम्बन्धयुक्त) समुदायका नाम द्रव्य है। 'गुणपर्ययवद् द्रव्यम्' 'जिसमे गुण और पर्याये पायी जाँय वह द्रव्य है' तत्त्वार्थसूत्रकारका यह जो द्रव्यका लक्षण है, उसका इस लक्षणसे कोई विरोध नही है। किन्तु दोनो लक्षण एक हैं। गुण, और पर्याय वस्तुके धर्म हैं। प्रत्येक वस्तुमे अनन्त गुण और पर्याय पाये जाते है। गुण और पर्यायको छोडकर द्रव्य कुछ भी शेष नहीं रहता है। अत· अनन्त धर्मोके समुदायका नाम द्रव्य है, अथवा गुण और पर्यायोके समुदायका नाम द्रव्य

है, ऐसा कहनेमे कोई अर्थभेद नही है, केवल शब्दभेद ही है। द्रव्य एक भी है और अनेक भी है। सामान्यकी अपेक्षासे द्रव्य एक है, और विशेषकी अपेक्षासे अनेक है। अथवा अनन्त धर्मोमे तादात्म्य सम्बन्धकी अपेक्षासे द्रव्य एक है। और अनन्त धर्मोका स्वरूप आदिकी अपेक्षासे पृथक्-पृथक् अस्तित्व होनेके कारण द्रव्य अनेक है। अत त्रिकालवर्ती नय और उपनयोके विषयभूत पर्याय विशेषोके समूहका नाम द्रव्य है। यह द्रव्यका सक्षेपमें लक्षण है।

कोई कहता है कि यदि पृथक्-पृथक् धर्म मिथ्या है, तो अनन्त मिथ्या धर्मोका समुदाय भी मिथ्या ही होगा। अत उन धर्मोका समुदायरूप द्रव्य भी मिथ्या है। इसके उत्तरमे आचार्य कहते है—

मिथ्यासमूहो मिथ्या चेन्न मिथ्यैकान्ततास्ति नः।
निरपेक्षा नया मिथ्या सापेक्षा वस्तु तेऽर्थकृत् ॥१०८॥

कोई एकान्तवादी कहता है कि नित्यत्व आदि मिथ्या धर्मोका समुदायरूप द्रव्य भी मिथ्या है। किन्तु स्याद्वादियोके यहाँ मिथ्यैकान्तता नही है। क्योकि निरपेक्ष नय मिथ्या होते है। हे भगवन्! आपके मतमे नय परस्पर सापेक्ष है, और इसीलिए वे अर्थक्रियाकारी वस्तु है।

यदि नित्यत्व आदि धर्म दूसरे धर्मोका निराकरण करते है, तो वे मिथ्या है, और ऐसे मिथ्या धर्मोका समुदाय भी मिथ्या ही होगा। मिथ्या धर्मको ग्रहण करनेवाला नय भी मिथ्या है, और उन नयोका समुदाय भी मिथ्या है। किन्तु स्याद्वादियोंके यहाँ एक धर्म दूसरे धर्मोका निराकरण नही करता है, किन्तु प्रयोजन होनेसे उनकी उपेक्षा कर देता है, अत इतरधर्म सापेक्ष प्रत्येक धर्म सम्यक् है, और ऐसे धर्मोका समुदाय भी सम्यक् है। इतरधर्म सापेक्ष एक धर्मको ग्रहण करनेवाला नय भी सम्यक् है, और उन नयोका समूह भी सम्यक् है। निरपेक्ष नय मिथ्या (अवस्तु) होते है, और सापेक्ष नय वस्तु होते है। निरपेक्षका अर्थ है—दूसरे धर्मोका निराकरण करना, और सापेक्षका अर्थ है—उनकी उपेक्षा कर देना[1]। प्रमाण एक धर्मके साथ अन्य धर्मोको भी ग्रहण करता है। नय इतर धर्मोकी उपेक्षा कर देता है। यदि नय इतर धर्मोकी

---

१ निरपेक्षत्वं प्रत्यनीकधर्मस्य निराकृति, सापेक्षत्वमुपेक्षा, अन्यथा प्रमाणनयाविशेषप्रसङ्गात्। धर्मान्तरादानोपेक्षाहानिलक्षणत्वात् प्रमाणनयदुर्णयाणाम्।
—अष्टशती-अष्टसहस्री पृ० २९०

उपेक्षा न करके उनको भी ग्रहण करे, तो प्रमाण और नयमे कोई भेद नही रहेगा। प्रमाण विवक्षित और अविवक्षित सब धर्मोको ग्रहण करता है। अथवा प्रमाणके लिए सब धर्म विवक्षित ही है। किन्तु नय विवक्षित एक धर्मको ही ग्रहण करता है, और शेप धर्मोकी उपेक्षा कर देता है, तथा उनका निराकरण नही करता है। परन्तु जो दुर्नय है वह अन्य धर्मोका निराकरण करके केवल एक धर्मका ही अस्तित्व सिद्ध करता है। निरपेक्ष नयोके द्वारा कुछ भी अर्थक्रिया सभव नही है। उनके द्वारा किसी भी पदार्थका यथार्थ ज्ञान नही हो सकता है। किन्तु स्याद्वाद सम्मत नय ऐसे नही है। वे परस्पर सापेक्ष होते है। यही कारण है कि वे सम्यक् नय है। और उनके द्वारा पदार्थोमे अधिगमरूप अर्थक्रिया भी होती है। अर्थात् उनके द्वारा पदार्थका यथार्थ ज्ञान होता है। इस प्रकार यह सिद्ध होता है कि अनन्त सत्य धर्मोका समुदाय रूप द्रव्य भी सत्य ही है, मिथ्या नही।

अनेकान्तात्मक अर्थका वाक्यके द्वारा नियमन कैसे होता है, इस बातको बतलानेके लिए आचार्य कहते हैं—

नियम्यतेऽर्थो वाक्येन विधिना वारणेन वा।
तथाऽन्यथा च सोऽवश्यमविशेष्यत्वमन्यथा ॥१०९॥

अनेकान्तात्मक अर्थका विधिवाक्य और निषेधवाक्यके द्वारा नियमन होता है। क्योकि अनेकान्तात्मक होनेसे अर्थ विधिरूप भी है, और निषेधरूप भी है। किन्तु इससे विपरीत एकान्तरूप अर्थ अवस्तु है।

यहाँ यह बतलाया गया है कि अनेकान्तात्मक अर्थका वाक्यके द्वारा नियमन कैसे होता है। प्रधानरूपसे वाक्य दो प्रकारके होते हैं—विधिवाक्य और निषेधवाक्य। 'घटोऽस्ति' यह विधिवाक्य है, और 'घटोनास्ति' यह निषेधवाक्य है। अर्थ भी विधिरूप और निषेधरूप अर्थात् अनेकान्तात्मक है। और अनेकान्तात्मक अर्थ ही अर्थक्रियाको करनेमें समर्थ है। एकान्तरूप अर्थ, चाहे वह सत् रूप हो, या असत्‌रूप हो, या और कोई रूप हो, अर्थक्रियाको करनेमे सर्वथा असमर्थ है। न तो तत्त्व सर्वथा सत्‌रूप है, और न असत्‌रूप है। इसीलिए न सत्त्वैकान्त ही है, और न असत्त्वैकान्त ही। तात्पर्य यह है कि अनेकात्मात्मक अर्थके विधिरूप और निषेधरूप होनेसे विधिवाक्य और निषेधवाक्यके द्वारा उसका नियमन होता है। जिस समय विधिवाक्य अर्थका प्रतिपादन करता है, उस समय विधि अश प्रधान रहता है, और निषेधाश

गौण हो जाता है। और जिस समय निषेधवाक्य अर्थका प्रतिपादन करता है, उस समय निषेधाश प्रधान रहता है, और विधि अश गौण हो जाता है। यदि अर्थ उभयरूप (विधि और निषेध रूप) न हो, तो वह वस्तु ही नही हो सकता है। विधिरहित निषेध और निषेधरहित विधि आकाश पुष्पके समान अवस्तु है। विधि रहित निषेध अर्थका विशेषण नही हो सकता है। और निषेधरहित विधि भी अर्थका विशेषण नही हो सकती है। और विशेषणके अभावमें अर्थ विशेष्य भी नही हो सकता है। ऐसी स्थितिमे अर्थका अविशेष्य (अवस्तु) होना स्वाभाविक ही है। अतः अर्थको विधिरूप और निषेधरूप मानना आवश्यक है। अर्थको उभयरूप होनेके कारण ही विधिवाक्य और निषेधवाक्यके द्वारा उसका नियमन होता है।

वाक्य विधिके द्वारा ही अर्थका नियमन करता है, इस प्रकारके एकान्तका निराकरण करनेके लिए आचार्य कहते है—

तदतद्वस्तु वागेषा तदेवेत्यनुशासती।
न सत्या स्यान्मृषावाक्यैः कथं तत्त्वार्थदेशना ॥११०॥

वस्तु तत् और अतत् (सत् और असत् आदि) रूप है। 'अर्थ तत्रूप (सत्रूप) ही है' ऐसा कहने वाला वचन सत्य नही है। और असत्य वचनोके द्वारा तत्त्वार्थका प्रतिपादन कैसे हो सकता है।

वस्तुमे परस्पर विरोधी अस्तित्व, नास्तित्व आदि धर्म पाये जाते है फिर भी वस्तुमें उनके रहनेमे कोई विरोध नही है। क्योकि विरोधी प्रतीत होने वाले धर्म वस्तुमे अविरोधरूपसे रहते है, इस बातकी सिद्धि प्रत्यक्षादि प्रमाणोसे होती है। कहा भी है—

विरुद्धमपि संसिद्धं तदतद्रूपवेदनम्।
यदीदं स्वयमर्थेभ्यो रोचते तत्र के वयम् ॥

विरोधी धर्मोका अविरुद्ध सद्भाव प्रत्यक्षादि प्रमाणोसे सिद्ध है। अर्थमे विरोधी धर्मोंका होना अर्थको स्वय रुचिकर भी है। हम उनके (विरोधी धर्मोके) निषेध करने वाले कौन होते है।

यदि कोई व्यक्ति चिल्ला चिल्ला कर भी कहे कि अर्थ एकान्तरूप है, तो भी अर्थकी प्रतीति अनेकान्तरूपसे ही होगी, एकान्तरूपसे नही। 'अर्थ विधिरूप ही है' ऐसा कहनेवाला वचन सर्वथा मिथ्या है। क्योकि अर्थ विधिरूप ही नही है, किन्तु निषेधरूप भी है। सर्वथा विधिका प्रति-

पादन करने वाले मिथ्या वचनोके द्वारा अर्थका प्रतिपादन कभी नही हो सकता है। अत विधिवाक्य द्वारा ही वस्तुका नियमन नही होता है, किन्तु प्रतिषेध वाक्य द्वारा भी उसका नियमन होता है।

वाक्य प्रतिषेध द्वारा ही अर्थका नियमन करता है, इस प्रकारके एकान्तका निराकरण करनेके लिए आचार्य कहते हैं—

वाक्स्वभावोऽन्यवागर्थप्रतिषेधनिरंकुशः ।
आह च स्वार्थसामान्यं तादृग्वाच्यं खपुष्पवत् ॥१११॥

वाक्यका यह स्वभाव है कि वह अपने अर्थ सामान्यका प्रतिपादन करता हुआ अन्य वाक्योके अर्थके प्रतिषेध करनेमे निरकुश (स्वतत्र) होता है। और सर्वथा निषेधरूप वचन आकाशपुष्प के समान अवस्तु है।

वचनोके द्वारा स्वार्थका प्रतिपादन होता है, और परार्थका निषेध भी होता है। घट शब्द जहाँ पट आदि अर्थोका निराकरण करता है, वहाँ घटरूप अर्थका प्रतिपादन भी करता है। क्योंकि वचनोका ऐसा स्वभाव है कि वे स्वार्थका प्रतिपादन करते हुए ही परार्थका निषेध करते हैं। ऐसा नही है कि वे परार्थका निषेध ही करते रहे और किंचित् भी स्वार्थका प्रतिपादन न करें। अर्थ भी स्वय विधिरूप ही या निषेधरूप ही नही है, किन्तु दोनो रूप है। यह सत्य है कि वचन परार्थ विशेषका निराकरण करते हैं, किन्तु इसके साथ ही स्वार्थ सामान्यका प्रतिपादन भी करते हैं। अर्थ न केवल विशेषरूप है और न सामान्यरूप ही। सामान्यरहित विशेप और विशेपरहित सामान्य तो खपुष्पके समान असत् है। अत प्रतिपेधवाक्य द्वारा ही अर्थका नियमन नही होता है, किन्तु विधिवाक्य द्वारा भी उसका नियमन होता है। यहाँ बौद्धोके अन्यापोहवादका निराकरण किया गया है। बौद्धोकी मान्यता है कि प्रत्येक वाक्य अन्यापोहरूप प्रतिपेधका ही प्रतिपादन करता है, विधिका नही।

अन्यापोहवादियोका निराकरण करनेके लिए आचार्य पुन कहते हैं—

सामान्यवाग् विशेषे चेन्न शब्दार्थो मृषा हि सा ।
अभिप्रेतविशेषाप्तेः स्यात्कारः सत्यलांछनः ॥११२॥

'अस्ति' आदि सामान्य वाक्य अन्यापोहरूप विशेपका प्रतिपादन करते है, ऐसा मानना ठीक नही है। क्योकि अन्यापोह शब्दका अर्थ

(वाच्य) नही है। अत- अन्यापोहका प्रतिपादन करने वाले वचन मिथ्या है। और अभिप्रेत अर्थ विशेषकी प्राप्तिका सच्चा साधन स्यात्कार (स्याद्वाद) है।

यह पहले वतलाया जाचुका है कि अन्यापोह शब्दका अर्थ नही है। यथार्थ वात यह है कि शब्द स्वार्थसामान्यका प्रतिपादन करते हुए अन्य अर्थोका अपोह (निषेध) भी करते है। केवल अन्यापोह (अन्यका निषेध) को शब्दार्थ मानना ठीक नही है। क्योकि अन्यापोह शब्दका अर्थ सिद्ध नही होता है। शब्दका अर्थ वही हो सकता है जिसमे शब्दकी प्रवृति हो। अन्यापोहमे किसी भी शब्दकी प्रवृत्ति नही होती है। अत अन्यापोहका प्रतिपादन करने वाला वाक्य मिथ्या है। वास्तवमे वही वाक्य सत्य है, जिसके द्वारा अभिप्रेत अर्थ विशेषकी प्राप्ति होती है, और ऐसा वाक्य 'स्यात्' शब्दसे युक्त होता है। और उसीसे अभिप्रेत अर्थका ज्ञान तथा प्राप्ति होती है। स्यात्कारसे रहित अन्य वाक्योसे अभिप्रेत अर्थ विशेषकी प्राप्ति नही हो सकती है। यही स्याद्वाद और अन्य वादोमे अन्तर है। जव सामान्यविशेषात्मक वस्तुका मुख्यरूपसे सामान्यकी अपेक्षासे कथन किया जाता है तव उसका विशेपरूप गौण होकर वक्ताके अभिप्रायमे स्थित रहता है। और इस अभिप्रेत अर्थ विशेषको स्यात् शब्द सूचित करता है। अत स्याद्वाद ही सर्वथा सत्य और अभिप्रेत अर्थका साधक है। तथा अन्य समस्त वाद मिथ्या है।

उक्त अर्थका समर्थन करनेके लिए आचार्य कहते है—

विधेयमीप्सितार्थाङ्गं प्रतिषेध्याविरोधि यत्।
तथैवादेयहेयत्वमिति स्याद्वादसंस्थितिः ॥११३॥

प्रतिषेध्यका अविरोधी जो विधेय है वह अभीष्ट अर्थकी सिद्धिका कारण है। विधेयको प्रतिषेध्यका अविरोधी होनेके कारण ही वस्तु आदेश और हेय है। इस प्रकारसे स्याद्वादको सम्यक् स्थिति (सिद्धि) होती है।

पदार्थ विधेय भी है और प्रतिषेध्य भी है। भय आदिके विना मनमे अभिप्राय पूर्वक जिसका विधान किया जाता है वह विधेय कहलाता है। 'घटोऽस्ति' 'घट है,' यहाँ घटका अस्तित्व विधेय है। और घटका नास्तित्व प्रतिषेध्य है। प्रत्येक वस्तुमे अस्तित्वादि विधेय नास्तित्वादि प्रतिषेध्य के साथ विना किसी विरोधके रहता है। विधि और प्रतिषेधमे परस्पर-

मे अविनाभाव है। विधिके विना प्रतिषेधका और प्रतिषेधके विना विधि-का अस्तित्व नही बनता है। प्रतिषेध्यके साथ विधेयका कोई विरोध नही है। वस्तु अस्तित्वादि धर्मकी अपेक्षासे विधेय होती है। और नास्ति-त्वादि धर्मकी अपेक्षासे प्रतिषेध्य होती है। वस्तु न सर्वथा विधेय है और न सर्वथा प्रतिषेध्य। विधेयको प्रतिषेध्यका विरोधी न होनेके कारण ही वस्तुमे हेयत्व और आदेयत्वकी व्यवस्थाकी जाती है। विधेयका एकान्त मानने पर वस्तुमे हेयत्वका विरोध होता है। और प्रतिषेध्यका एकान्त मानने पर आदेयत्वका विरोध होता है। जो सर्वथा विधेय है वह प्रति-षेध्य नही हो सकता है, और जो सर्वथा प्रतिषेध्य है वह विधेय नही हो सकता है। अत कथचित् विधेय और प्रतिषेध्य वस्तुमे ही आदेयत्व और हेयत्व वन सकता है।

विधेय और प्रतिषेध्यमे भी सप्तभगीके आश्रयसे स्याद्वादकी व्यवस्था की जाती है। अस्तित्वादि धर्म कथचित् विधेय है और कथचित् अविधेय है। वह स्वकी अपेक्षासे विधेय है और प्रतिषेध्यकी अपेक्षासे अविधेय है। इसी प्रकार नास्तित्व आदि धर्म कथचित् प्रतिषेध्य है और कथचित् अप्रतिषेध्य है। वह विधेयकी अपेक्षासे प्रतिषेध्य है, और प्रतिषेध्यकी अपेक्षासे अप्रतिपेध्य है। इसी प्रकार जोवादि पदार्थ भी कथंचित् विधेय और कथचित् प्रतिपेध्य होते है। अत. सर्वत्र युक्ति और शास्त्रसे विरोध न होनेके कारण स्याद्वादकी निर्विरोध और समीचीन सिद्धि होती है।

आप्तमीमासाकी रचनाके कारणको वतलानेके लिए आचार्य कहते है—

इतीयमाप्तमीमांसा विहिता हितमिच्छताम् ।
सम्यग्मिथ्योपदेशार्थविशेषप्रतिपत्तये ॥११४॥

अपने हितको चाह वालोको सम्यक् और मिथ्या उपदेशमे भेदविज्ञान करानेके लिए यह आप्तमीमासा वनायी गयी है।

आप्तमीमांसाको वनानेका कारण हितेच्छु पुरुपोको सम्यक् और मिथ्या उपदेशमे भेदविज्ञान कराना है। मन्द वुद्धि आदिके कारण प्राणी यह नही समझ पाते हैं कि किसका उपदेश सम्यक् है, और किसका उपदेश मिथ्या है। आप्तमीमासामे आप्तके स्वरूपका विचार किया गया है। जिसके वचन सत्य हो अर्थात् युक्ति और शास्त्रसे अविरुद्ध हो वही आप्त है। ऐसी आप्तता अर्हन्तमे ही सिद्ध होती है, अन्यमे नही। जव

अर्हन्त ही आप्त हैं तो उनके द्वारा दिया गया उपदेश सम्यक् है, और अन्यके द्वारा दिया गया उपदेश मिथ्या है। यह उपदेश सम्यक् है और यह उपदेश मिथ्या है, ऐसा ज्ञान हो जाने पर प्राणी सम्यक् उपदेशके अनुसार ही आचरण करेंगे। जो भव्य है और अपने हितके इच्छुक है, उन्हीके लिए यह आप्तमीमांसा बनायी गयी है। अपने हितके अनिच्छुक अभव्योके लिए इस ग्रन्थका कोई उययोग नही है। क्योकि तत्त्व और अतत्त्वकी परीक्षाके करनेमे भव्योंका ही अधिकार है। प्राणियोका हित मुख्यरूपसे मोक्ष ही है। मोक्षका कारण होनेसे रत्नत्रय भी हित है। जो वड़े वड़े आचार्य हुए है उनके हृदयमे सदा यही भावना विद्यमान रही है कि ससारके प्राणियोका कल्याण कैसे हो। उनके उद्धारका एक-मात्र उपाय सम्यक् और मिथ्या उपदेशकी पहिचान है। 'सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र मोक्षका मार्ग है', यह सम्यक् उपदेश है। क्योकि इनमेसे किसी एकके अभावमे मोक्ष नही हो सकता है। 'ज्ञानसे मोक्ष होता है' यह मिथ्या उपदेश है। क्योकि इसमे प्रत्यक्षादि प्रमाणोसे वाधा आती है। सम्यक् और मिथ्या उपदेशमे अर्थविशेषकी प्रतिपत्तिके होनेका तात्पर्य यह है कि उनमे सत्य और असत्यका ज्ञान करके हेयका हेयरूपसे और उपादेयका उपादेयरूपसे श्रद्धान, ज्ञान और आचरण करना। यह सम्यक् उपदेश है, इससे हमारा हित होगा, यह मिथ्या उपदेश है, इससे हमारा अहित होगा, ऐसा ज्ञान होने पर प्राणी सम्यक् उपदेशके अनुसार आचरण करके अपना हित कर सकते है। इसी भावनासे प्रेरित होकर आचार्य समन्तभद्रने 'आप्तमीमासा' (सर्वज्ञविशेषपरीक्षा) नामक ग्रन्थकी रचना की है। इसके द्वारा भगवान् अर्हन्तमे ही आप्तत्वकी सिद्धिकी गयी है। इसको पढनेसे आप्तका ज्ञान होगा और उसके द्वारा वतलाये गये मार्ग पर चलकर प्राणी अपना हित कर सकेंगे।

०

परिशिष्ट–१

आप्तमीमांसा–कारिका अनुक्रमणिका

परिशिष्ट २

तत्त्वदीपिकागत उद्धरणवाक्य-अनुक्रमणिका

उद्धरणवाक्य	पृष्ठांक
अग्निष्टोमेन यजेत् स्वर्गकामः (मीमांसादर्शन)	५२
अज्ञो जन्तुरनीशोऽयमात्मन (महाभा० वनपर्व ३०।२)	१३
अत्र समवायिकारणे प्रत्यासन्न द्विविधम् (मुक्तावली पृ० ३२)	११
अनिरोधमनुत्पादमनुच्छेद– (माध्यमिकका० १।१)	४९
अन्त्यो नित्यद्रव्यवृत्तिर्विशेष· (कारिकावली का० १०)	१८
अन्यथानुपपन्नत्व यत्र किं तत्र पञ्चभिः (प्रमाणपरीक्षा पृ० ७२)	३३५
अन्यथानुपपन्नत्वं यत्र तत्र त्रयेण किम् (तत्त्वसग्रह श्लोक १३६४, पात्रस्वामी के नाम से उद्धृत)	३३५
अन्यथासिद्धिशून्यस्य (कारिकावली का० १६)	११
अपरप्रत्ययं शान्तम् (माध्यमिकका० १८।९)	४८
अपरीक्षिताभ्युपगमात् (न्या० सू० १।१।३१)	७
अभावस्तु द्विधा ससर्गान्योन्याभाव- (कारिकावली का० १२)	१९
अभिलापसंसर्गयोग्यप्रतिभास- (न्यायबिन्दु पृ० १०)	४०
अर्थक्रियासमर्थं यत् (प्रमाणवा० २।३)	४४
अर्थक्रियासामर्थ्यलक्षणत्वाद्वस्तुनः (न्यायबिन्दु पृ० १७)	३८
अर्थसारूप्यमस्य प्रमाणम् (न्यायबिन्दु पृ० १८)	४१
अर्थस्यानेकरूपस्य धीः प्रमाणं (अष्टशती मे उद्धृत)	३३५
अर्थोपयोगेऽपि पुनः स्मार्तं शब्दानुयोजनम्	१३८
अर्थोऽय नायमर्थं इति शब्दा· (प्रमाणवा० ३।३१३)	२५९
अवयवावयविनोः जातिव्यक्त्योः (मुक्तावली पृ० २३)	१८
अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे कारणोपपत्तितः (न्या० सू० १।१।३०)	८
अविद्यातृष्णाभ्या बन्धोऽवश्यंभावी (बौद्धदर्शन)	२९७
अविद्याप्रत्यया: संस्कारा: (बौद्धदर्शन)	२९७
अविभागोऽपि बुद्ध्यात्मा (प्रमाणवा० २।३५४)	४७
अविसंवादक ज्ञान सम्यग्ज्ञानम् (न्यायबिन्दु पृ० ४)	४०
असदकरणादुपादानग्रहणात् (सांख्यका० ९)	२४, २००
अहिंसासत्यास्तेयब्रह्मचर्यापरिग्रहा यमाः (योगसू० २।३०)	२७

यावज्जीवेत् सुख जीवेत् (चार्वाकदर्शन)
ये च बुद्धा अतीता ये ये च बुद्धा अनागता
येन सह पूर्वभावः कारणमादाय वा यस्य (कारिकावली [illegible])
यो यत्राविसंवादकः स तत्राप्तः (अष्टशः अष्टस० पृ० २३६)
रङ्गस्य दर्शयित्वा विनिवर्तते (साख्यका० ५९)
लिङ्गलिङ्गिधियोरेवम् (प्रमाणवा० २।८२)
लौकिकपरीक्षकाणा यस्मिन्नर्थे (न्या० सू० १।१।२५)
वचनविघातोऽर्थविकल्पोपपत्या छलम् (न्या० सू० १।२।१०)
वत्सविवृद्धिनिमित्तम् (सांख्यका० ५७)
वरं वृन्दावने रम्ये (स० सि० स० पृ० २८)
वाग्रूपता चेदुत्क्रामेदवबोधस्य (वाक्यप० १।१२५)
विज्ञानस्कन्धोऽहमित्याकार (भामती २।२।१८)
विप्रतिपत्तिरप्रतिपत्तिश्च निग्रहस्थानम् (न्या० सू० १।२।१९)
विभाषया दिव्यन्ति चरन्ति वा वैभाषिका. (अभि० को० [illegible]
विमृश्य पक्षप्रतिपक्षाभ्यामवधारण निर्णय (न्या० सू० १।१।४१)
विरुद्धमपि ससिद्ध तदतद्रूपवेदनम् (उद्धृत अष्टस० पृ० [illegible])
वृक्षस्तिष्ठति कानने कुसुमिते
वृक्षादानय मञ्जरीं कुसुमिताम्
वृत्तयः पञ्चतय्य क्लिष्टाक्लिष्टा (यो० सू० [illegible]
वेदाध्ययनं सर्वं तदध्ययनपूर्वकम् (मी० श्लो० [illegible]
शक्यमभिप्रेतमप्रसिद्ध साध्यम् (न्यायबिन्दु [illegible]
शब्दार्थस्त्रिविधो धर्मो (प्रमाणवा० ३।२०६)
शब्दे दोषोद्भवस्तावद् वक्त्रधीन (मी० श्लो० [illegible]
शुद्धात्मतत्त्वविज्ञान सांख्यमित्यभिधीयते ([illegible]
शुभः पुण्यस्याशुभः पापस्य (तत्त्वार्थसू० ६।३)
शौचसन्तोषतप. स्वाध्याय- (यो० सू० २।३२)
षट्केन युगपद् योगात् परमाणोः [illegible]
संघातपरार्थत्वात् त्रिगुणादि- ([illegible]
संज्ञास्कन्धः सविकल्पप्रत्ययः (भामती [illegible]
स आस्रवः (तत्त्वार्थसू० ६।२)
सकलादेशः प्रमाणाधीन ([illegible]
सकषायत्वाज्जीवः कर्मणो (तत्त्वार्थसू० ८।२)
[illegible] नियमेन ([illegible]

परिशिष्ट ३

आप्तमीमांसागत प्रमुखशब्द-अनुक्रमणिका

परिशिष्ट ४

तत्त्वदीपिकागत विशिष्टशब्द-अनुक्रमणिका

परिशिष्ट ५

ग्रन्थ-संकेत-सारणी

संकेत	ग्रन्थ
अभि० को० अभिध० को०	अभिधर्मकोश
अष्टश०	अष्टशती
अष्टसह०	अष्टसहस्री
तत्त्वार्थश्लोकवा०	तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक
न्या० बि०	न्यायबिन्दु
न्या० भा०	न्यायभाष्य
न्या० सू०	न्यायसूत्र
प्रमाणमी०	प्रामाणमीमांसा
प्रमाणवा०	प्रमाणवार्तिक
प्र० पा० भा०	प्रशस्तपादभाष्य
बृहदा० भा० वा०	बृहदारण्यकभाष्यवार्तिक
बोधिचर्या०	बोधिचर्यावतार
महाभा०	महाभारत
मी० श्लो० मीमासाश्लोकवा०	मीमासाश्लोकवार्तिक
यो० भा०	योगभाष्य
यो० सू०	योगसूत्र
रत्नक० श्रावका०	रत्नकरण्डश्रावकाचार
वाक्यप०	वाक्यपदीय
वात्स्यायनन्या० भा०	वात्स्यायनन्यायभाष्य
वैशे० सू०	वैशेपिकसूत्र
शा० भा०	शावरभाष्य
साख्यका०	साख्यकारिका
सा० सू०	साख्यसूत्र
सम्बन्धप०	सम्बन्धपरीक्षा
स० द० सं०	सर्वदर्शनसग्रह
स० सि० स०	सर्वसिद्धातसग्रह